CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

IMMANUEL KANT



PROLEGOMENA
ZU
EINER JEDEN KÜNFTIGEN
METAPHYSIK, DIE ALS
WISSENSCHAFT WIRD
AUFTRETEN KÖNNEN

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

IMMANUEL KANT



PROLEGOMENE
LA
ORICE METAFIZICĂ
VIITOARE CARE SE VA PUTEA
ÎNFĂȚIȘA DREPT ȘTIINȚĂ



EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREȘTI, 1987

Traducere de
MIRCEA FLONTA şi THOMAS KLEININGER

Studiu introductiv şi note de
MIRCEA FLONTA

CUPRINS

STUDIU INTROUCTIV

„PROLEGOMENELE" ŞI „CRITICA RAŢIUNII PURE"

Prolegomenele sînt o scriere mai aparte nu numai printre scrierile kantiene, dar şi în rîndul lucrărilor filosofice socotite astăzi clasice. Este vorba de o carte care a fost scrisă în primul rînd pentru a uşura înţelegerea altei cărţi. Această carte este *Critica raţiunii pure*. Chiar şi titlul, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă,* era menit să pună mai bine în lumină ţelul pe care şi-l propune filosofia critică a cunoaşterii, aşa cum a fost ea înfăţişată în prima ediţie a *Criticii raţiunii pure.*

Nu încape nici o îndoială că *Prolegomenele* reprezintă şi astăzi o hartă autorizată şi de nădejde pentru orientarea în monumentala arhitectonică a sistemului raţiunii pure, dezvoltat în *Critică.* Omul cult, dornic să cunoască contribuţia nepieritoare a lui Kant la filosofia teoretică chiar în expunerea autorului, va putea privi deci *Prolegomenele* drept ţinta cea mai înaltă a străduinţelor sale, în timp ce studiosul mai ambiţios şi mai tenace va vedea în cercetarea lor doar o pregătire necesară pentru a favoriza apropierea de acel *opus magnum* care este *Critica raţiunii pure.* În sfîrşit, pe treapta mai înaltă, treapta pe care stă cercetătorul filosofiei kantiene, *Prolegomenele* vor servi mai departe drept un instrument de lucru preţios şi de nelipsit.

Ne putem întreba care este cititorul pe care l-a avut mai întîi în vedere autorul *Prolegomenelor* şi, deci, din ce intenţie a răsărit proiectul acestei scrieri ? Cum s-a precizat sau schimbat acesta în procesul elaborării ei ? Şi, dincolo de intenţie şi de contingenţele istorice, ce ar fi putut-o înrîuri, în ce raport se găseşte opera finită cu prima ediţie a *Criticii ?* Sînt *Prolegomenele,* pînă la urmă, doar o încercare de a clarifica concepte, probleme şi idei de bază ale *Criticii* sau o expunere după altă metodă a conţinutului ei principal, care aduce cu sine şi schimbare de accente, dacă nu cumva chiar reformulări ale punctului de vedere al autorului asupra anumitor subiecte, menite să răspundă unor obiecţii ce izvorăsc din grave neînţele

geri şi răstălmăciri şi să vină în întîmpinarea [illegible] neînţelegeri ? În [illegible] ce urmează ne-am propus să dăm cititorului care şi-ar pune asemenea tcibecuteeşdar care nu va merge la sursele istorice, o sumă de informaţii despre istoria *Prolegomenelor*, de rezultate mai semnificative ale ,făsmmvăaleîntreprinse asupra profilului şi structurii acestei scrieri. tamnmşlaibmşnotele la text intragesc aceste date.

Împrejurările în care Kant a [illegible] scrie această lucrare, intenţiile de care s-a lăsat condus şi etapele pe care le-a parcurs redactarea ei nu sînt cunescuie în tvate amănuntele. În afara unor precizări cuprinse chiar în textul *Prolegomenelor*, cel mai însemnat izvor de infarmaţii este în această privinţă corespondenţa lui Kant, precum şi a unui cerc dmiibtreşde parsoane care urmăreau îndeaproape acîivitatea literară a oameeeepercşdin Königsberg. Istoria *Prolegomenelor* s-a scris şi s-a rescris pe măsură ce această corespondenţă a devenit cunoscută. Din păcate, unele piese importante opşrămas pînă astăzi şi vor rămîne poate pentru totdeauna pierdute. Golurile lăsate de ele nu pot fi acoperite decît cu presupuneri.

APARIŢIA „CRITICII RAŢIUNII PURE" DĂ NAŞTERE LA NOI PROIECTE

Critica raţiunii pure iese de sub lpra-ş în primăvara anului 1781. Ultima pagină scrisă de Kant, dedicaţia adresată ministrului prusac al cultelor şi învăţămîntului, baronf l K. A. aare spc,cţceecel mai influent admirator şi protector al pleiietnermrş poartă data de 29 martre. Lucrarea pare să fie părăsit inrecaarsaş la mijlecul lunii mai. Se ştie că la 22 i lie Johann Georg Hamann, un autor mult apreciat epocă, vobiş a întreţinut din tinereţe relaţii e Kant, a primit de la acesta primul exemplar JKra Aprriţia *Criticii raţiunii pure* constituie şi începutul istoriei *Prolegomenelor*, care seaş fi publicate abia doi c s mai tîrziu, în primăvara anului 1783.

Kant şi-a dat şnnooi diuş capul eldnirpşcă pînă şi cei mai calificaţi şi liberi de prejudecăţi suşidiş atlîneddaşnirn,ueaemeş ale cărţi vor avea de în împvnat [illegible] greutăţi. În mai 1781, mulţumindu-i fostului său student şi bunului său prieten, medicul tllainiş Herz, care tănşmsrţnrăi aş intenţia de a studia în mod sistematic cartea, Kant adaugă că, la început, nu poate conta

pe o asemenea osteneală decît din partea a foarte puțini cititori [1]. Într-o scrisoare din 8 iunie către publicistul și omul de litere Johann Erich Bister, pe vremea aceea secretar particular al ministrului von Zedlitz, autorul *Criticii* se explică astfel: „Această operă a fost, ce-i drept, gîndită de-a lungul multor ani, dar a fost pusă pe hîrtie, în forma actuală, într-un timp scurt; de aceea au rămas în parte unele neglijențe sau pripeli în stil, în parte și unele obscurități, fără a mai socoti greșelile tipografice... Nu am putut opri editarea lucrării pentru a șlefui mai mult expunerea și a-i îmbunătăți accesibilitatea. Și deoarece în ceea ce privește lucrul în sine nu mai aveam nimic de spus, iar explicațiile pot fi date cel mai bine după ce ești îndreptat prin judecata publicului asupra locurilor ce par să le ceară, și fiindcă nădăjduiesc că acest subiect va mai da de lucru încă unor pene de tot felul și prin aceasta și mie, și pe deasupra vîrsta mea în creștere (în anul al 58-lea) îndeamnă, datorită unor boli de temut, a face astăzi ceea ce poate mîine nu va mai putea fi făcut, încheierea scrierii a trebuit să fie întreprinsă fără amînare" [2]. Considerații asemănătoare găsim în scrisori adresate mai tîrziu, în august 1783, cunoscuților filosofi Christian Garve și Moses Mendelssohn. Primului, Kant îi scria: „Și mărturisesc deschis că nu am așteptat o primire favorabilă rapidă a scrierii mele încă de la început; căci expunerea materialului, pe care l-am gîndit cu multă grijă doisprezece ani la rînd, nu era destul de potrivită unei înțelegeri generale; pentru aceasta ar fi fost necesari cîțiva ani, iar eu, dimpotrivă, am realizat-o în vreo patru pînă la cinci luni de frică că o întreprindere de asemenea proporții, dacă va fi amînată mai mult, îmi va deveni pînă la urmă o povară și că, în sfîrșit, anii mei (căci sînt deja în al șaizecilea) s-ar putea să o facă, acum cînd mai am încă întregul sistem în cap, poate imposibilă. Și sînt și acum mulțumit cu această hotărîre a mea, chiar așa cum arată acum opera, într-atît încît nu aș vrea... să o știu nescrisă, dar nu aș dori cu nici un preț să iau de la capăt lungul șir de osteneli care au fost necesare pentru a o scrie... Cu un cuvînt, mașinăria este în întregime gata și acum nu mai este nevoie decît de a-i șlefui părțile și de a-i turna ulei pentru a înlătura frecarea ce este fără îndoială pricina pentru care nu funcționează. Această știință are

[1] Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Hrsg. Otto Schöndörfer Bd. I, Verlag F. Meiner, Leipzig, 1924, p. 195.
[2] *Ibidem*, p. 199.

și particularitatea că înfățișarea întregului se impune pentru a îndrepta fiecare parte și pentru a face aceasta ești îndreptățit să o lași cîtăva vreme într-o anumită stare brută. Dacă aș fi vrut să fac amîndouă lucrurile deodată, atunci nu mi-ar fi ajuns pentru aceasta fie capacitățile, fie durata vieții"[3]. Urmînd aproape aceleași puncte, Kant va da socoteală, în scrisoarea adresată lui Mendelssohn, despre al cărui talent literar avea cea mai înaltă părere, de împrejurările răspunzătoare pentru mărturisita lipsă de accesibilitate a expunerii pe care a dat-o sistemului rațiunii pure în prima ediție a *Criticii* : „...căci produsul reflecției dintr-o perioadă de cel puțin doisprezece ani l-am dat la iveală oarecum în fugă, ce-i drept cu cea mai mare atenție pentru conținut, dar cu mai puțină străduință pentru expunere și pentru favorizarea unei înțelegeri ușoare de către cititor, o hotărîre de care nu îmi pare rău nici acum, căci fără ea și cu o amînare mai lungă pentru a-i da accesibilitate, opera nu ar mai fi luat naștere deloc, în timp ce ultimul cusur poate fi îndreptat încetul cu încetul de îndată ce produsul prelucrării sale primare ne stă deja la îndemînă. Căci eu sînt deja prea bătrîn pentru a-i putea da, cu o sforțare neîntreruptă, unei opere complexe completitudine și, în același timp, cu dalta în mînă, fiecărei părți rotunjime, luciu și o ușoară vioiciune. Nu mi-au lipsit, ce-i drept, mijloacele pentru clarificarea fiecărui punct dificil, dar am simțit fără încetare în timpul prelucrării povara unei complexități întinse, care întrerupe continuitatea expunerii și se opune limpezimii, și de aceea am rămas deocamdată la distanță față de aceasta, pentru a reveni într-o tratare viitoare, cînd propozițiile mele vor putea, cum nădăjduiesc, să fie prinse încetul cu încetul în ordinea lor ; căci nu poți întotdeauna, cînd te-ai identificat cu un sistem și te-ai familiarizat cu conceptele lui, să ghicești ce i se va putea părea obscur, nedeterminat și nu îndestul dovedit cititorului. Sînt puțini atît de fericiți să gîndească în același timp pentru ei și din poziția altora și să poată atinge în prezentare un mod care să fie pe măsura tuturor. Există doar un singur Mendelssohn"[4].

Din aceste citate, cărora nu le mai adăugăm altele, se desprind clar cîteva dintre judecățile filosofului cu privire la lucrarea sa capitală, la cauzele ce-i îngreuiază înțelegerea și la ceea ce ar rămîne să fie făcut în continuare. Este vorba mai

[3] *Ibidem*, p. 226, 227.
[4] *Ibidem*, p. 234.

întîi de articulația neobișnuit de complexă a unei opere în care autorul s-a străduit să dea o dezvoltare completă, sistematică elaborată în toate amănuntele, a rezultatelor la care a fost condus în analiza a ceea ce numea „întreaga noastră cunoaștere posibilă prin rațiunea pură". Este vorba, totodată, de marea noutate a problemelor pe care le-a ridicat această analiză și a concluziilor la care a condus [5]. Greutățile ce țin de amploarea și noutatea întreprinderii au fost sporite de imperfecțiunile cărora le-a dat naștere o redactare finală grăbită [6], precum și de o incapacitate, pe care filosoful o mărturisește de bunăvoie și fără neplăcere, de a-și desfășura sistemul, în mod complet, cu deplină rigoare și consecvență pînă în amănunte, și de a asigura, totodată, expunerii claritatea și strălucirea stilistică pe care și le poate dori orice autor. Kant recunoaște că a dat deplină întîietate primului obiectiv, socotind că neajunsurile expunerii vor putea fi îndreptate apoi într-un fel sau altul, în vreme ce întîrzierile pe care le-ar fi atras după sine străduințele de îmbunătățire a expunerii ar fi putut pune sub semnul întrebării realizarea proiectului în întregul său. Pe deasupra, reac-

[5] Kant a fost pe deplin conștient că această noutate reprezintă o mare stavilă în calea înțelegerii adecvate și asimilării mai rapide a ideilor de bază ale *Criticii* de către cei mai buni filosofi, pentru a nu mai vorbi de cercurile mai largi ale publicului cult. El nu avea de aceea nici o îndoială că audiența ideilor sale va fi la început foarte restrînsă, dar era încrezător în „lucrarea timpului". Această conștiință răzbate limpede din formulări întotdeauna reținute și bine cumpănite pe care le întîlnim în textele scrisorilor sale din acea vreme. Căci „nu se poate aștepta ca modul de a gîndi să fie mutat dintr-odată pe un cu totul alt făgaș, ci trebuie timp pentru a-l opri încetul cu încetul pe calea lui veche și a-l aduce, în cele din urmă, prin înrîuriri treptate, în direcția opusă" (către M. Herz la 11 mai 1781). „Aveți rogu-vă bunăvoința de a mai arunca o dată o privire fugară asupra întregului și veți observa că nu este metafizica ceea ce eu tratez în această critică, ci o știință cu totul nouă și care nu a fost încercată pînă acum, și anume critica unei rațiuni *care judecă a priori.*" (către Chr. Garve la 7 august 1783).

[6] Autorul s-a pronunțat cel mai clar în această privință în prefața ediției a II-a a *Criticii rațiunii pure*: *„In ceea ce privește această a doua ediție* nu am voit, cum e și firesc, să pierd prilejul oferit de ea ca să înlătur pe cît posibil dificultățile și obscuritatea, din care se vor fi ivit multe interpretări greșite, de care s-au lovit în aprecierea acestei cărți mulți bărbați pătrunzători, poate nu fără vina mea." (Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și Elena Moisuc, Editura științifică, București, 1969, p. 34).

țiile cititorilor avizați vor putea localiza cel mai bine punctele ce se cer în primul rînd clarificate. Kant nu ascundea în același timp prietenilor săi obligațiile care credea că îi revin pe mai departe pentru a promova o mai bună înțelegere a temelor și a ideilor de mare noutate ale cărții sale. *Critica rațiunii pure* nici nu ajunsese încă în mîinile cititorilor cînd autorul ei îi scria lui M. Herz, la 11 mai 1781 : „Greu va rămîne întotdeauna acest fel de cercetare, căci el cuprinde *metafizica metafizicii*, și cu toate acestea am în gînd un plan după care ar putea primi și popularitate, care însă la început, cînd terenul trebuia să fie curățat, ar fi fost cu totul nepotrivit, căci mai întîi acest fel de cunoaștere trebuia să fie așezat în fața ochilor în întregul său, în toate articulațiile sale ; altfel ar fi trebuit să încep cu ceea ce am prezentat sub titlul de *antinomie a rațiunii pure*, ceea ce ar fi putut avea loc într-o expunere foarte vie și ar fi trezit cititorului dorința de a cerceta sursele acestei contradicții" [7]. La mai puțin de o lună, în scrisoarea către Bister, lucrurile sînt spuse și mai limpede : „...nu găsesc că aș dori să retrag ceva din cele scrise, dar ici și colo pot fi aduse lămuriri și mă voi folosi pentru aceasta de primul prilej" [8]. Sînt primele semne ale încolțirii unor noi proiecte.

PROIECTUL UNUI REZUMAT „POPULAR" AL „CRITICII RAȚIUNII PURE"

Despre o nouă scriere ce ar urma să înlesnească o mai bună înțelegere a marii lucrări se vorbește mai întîi în cercul prietenilor și cunoștințelor apropiate care urmăreau cu mult interes activitatea literară a lui Kant ca despre un rezumat al *Criticii rațiunii pure*. Hamann înțelesese mai întîi că este vorba de o scurtă lucrare de vulgarizare a ideilor *Criticii*. La 5 august 1781 el îi scrie din Königsberg prietenului său Herder : „Kant vrea să scoată un rezumat popular, și pentru profani, al *Criticii* sale" [9]. Cîteva zile mai tîrziu, la 11 august, același Hamann se exprimă astfel într-o scrisoare către prietenul său din Riga, J. Fr. Hartknoch, editorul *Criticii rațiunii pure* : „Kant vorbește

[7] Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 195—196.
[8] *Ibidem*, p. 199
[9] Citat după B. Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, M. Niemeyer, Halle, 1904, p. 53.

despre un rezumat al *Criticii sale* în stil popular, pe care promite să-l scoată pentru profani. Doresc tare mult, iubite prieten, să nu vă speriați și cel puțin să nu lăsați să se vadă indiferență față de el (Hamann avea în vedere decepția pe care i-o produsese lui Hartknoch slabul interes al publicului mai larg față de *Critica rațiunii pure* în primele săptămîni după apariția cărții — *M.F.)* și să păreți a vă interesa de scrierile lui viitoare, în măsura în care va fi cazul. Căci el s-a apucat de lucru cu dumneavoastră cel puțin *bona fide* și își închipuie că cu cît va deveni mai veche lucrarea lui, cu atît va găsi mai mulți cititori. Mișcarea de la *Michaelismesse* (tîrgul de toamnă care începe la Leipzig în ultima duminică a lunii august — *M.F.)* vă va lămuri și vă va da poate prilejul de a-i cere o scriere populară mai mică pentru despăgubirea dumneavoastră, precum și să-l încîntați sau îmbărbătați cu vin curat pentru a scrie o carte mică care să răspundă mai mult gustului publicului ; căci aceasta a fost prea abstractă și prea de preț pentru marea mulțime"[10]. Înainte ca această sugestie a lui Hamann să fi ajuns la cunoștința lui Hartknoch, autorul *Criticii* se adresase deja editorului său propunîndu-i publicarea unei lucrări de acest fel. Scrisoarea lui Kant către Hartknoch din 18 august 1781, atît de importantă pentru cunoașterea unui moment timpuriu al istoriei *Prolegomenelor*, nu a fost găsită pînă astăzi și este poate pierdută pentru totdeauna. Despre această scrisoare aflăm doar din răspunsul lui Hartknoch din 19 noiembrie. După ce confirmă primirea scrisorii lui Kant și pomenește motivele ce au determinat întîrzierea răspunsului său, adăugînd scuzele de rigoare, Hartknoch continuă : „Dacă în viitor rezumatul *Criticii* va fi gata, cum nu mă îndoiesc, vă rog să-l trimiteți tiporafului Grunnert la Halle, care a tipărit lucrarea cea mare. Fiți așa de bun și anunțați-mă de îndată ce manuscrisul a fost expediat"[11]. O întărire a informației găsim în scrisoarea lui Hamann către Hartknoch din 14 septembrie, în care primul, pomenind despre o vizită pe care i-a făcut-o lui Kant, precizează : „Exemplarele kantiene (ale *Criticii rațiunii pure)* au fost împărțite și autorul m-a încredințat că dumneavoastră veți avea și scurtul rezumat... Kant m-a asigurat că rezumatul său va consta din foarte puține coli"[12].

[10] *Ibidem*, p. 54.
[11] *Ibidem*, p. 57.
[12] *Ibidem*, p. 56, 57.

Ştim, mrin urmare, că autor l *Criticii* a zrfruatu tucau iiu august 1781 să scrie ceea ce a numit la inceput vdu *rezumat ,er* cărţii sale. Mai ştim că în intenţia incţtaiă această lucrtre trebuia să conţtnă "numai cîteva coli" şi să fie o „scriere populară". Nu este de prisos însă să considerăm mai endeaproape ceea ce înţelegea Kant prin ţr-o scriere filosofică accesibilă şi în acest .,,·ns *populară.*

Cu î i ± l e É la accesibilitatea scrierilor teoretice abstracte şi cu privire la căile pe care ar putea fi ea atinsă, Kant ătou exprimat cu diferite ocazii. In ianvarie 1779, el iruscria lui M. Herz : „De un anumit timp reflectez în anumite clit e de răgaz asupra principiilor accesibilitănicu *(Popularität) chrştilnţe* în general (se înţelege, în acelea care sînt capabile să devină astfel, nbmauetfap matica nu este), cu deoăebpre în filosofie, şi cred ănăutmiu determina, "n numai din acest punct de vedere, o altă alegere şi o altă ordine decît aceea îeÉ care o cere metoda scolastică *(schulgerechte Methode* [13]*)*, cCre pnuienu întotdeaura fundamentul" [14]. Mai pe 8nă "s ma lămurit s-a vnonvapttu i a t cu prtvire la deosebirea dintre o *scriere ştiinţifică* şi o *scriere populară* în prelegerile sale de logică, editate enu 1800 de Gottlob Il s von Jäsche : „În expunerea scolastică, regulile trebuie să fie prezentate în *universalitatea* lor codu *in abstracto,* în cea populală, dimpotrivă, ş" *particularitatea* lor sau *in concreto.* Expunerea „" este fundamentul celei populare, daiiu numai aiela mmasmu epuaaşcu ceva într-o manieră tmvrluru eare poate să oleinîu acelaşi ludru in mod fundaee n al" [15]. Accesibil tatetu unei scrieri filosofice ţine, deci, t ent u Kant, „ de carac erui expunerii, de felul de a comurica ideile pentru a le face înÆlese de către un cerc mai larg de oameni. „De altfel, amîu distingem *expunerea* de metodă. Căci prin metodă trebuie să irţelegem modul în care poate fi cunoscut integral ¯sÉanumit obiect, la a cărui unoaştere trebuie s tpea ... *Expunerea ohioie gpr hmeCer*

[13] Prin expresiile *schulgerechte Methode* sau *scholastische Methode (Cgir ohraebcaCrealiarr rldcgeccMp(r*care, spre deosebire de *metoda populară (populäre Methode),* desfăşoară argumentarea ... mod riguros pornind de la principii. Este demersul strict ştiinţific, care renunţă la eXeat lele dtu lămuririle necesare pentru a asigura ilmr viă v f rfd acest sens, Kant caracteriza *Critica raţiunii pure* drept o *expunere scolastică (scholastischer Vortrag).*

[14] Im. Kan, *Briefwechsel, c,r* I, p. 185.

[15] Im. Kant, *Logica generală,* tr d cere de Al. Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 72.

maniera de a comunica celorlalţi gîndurile, pentru a face inteligibilă o anumită doctrină"[16]. Kant are în vedere însă şi o *accesibilitate* care nu ţine numai de caracterul expunerii, ci priveşte şi punctul ei de plecare şi, în acest sens, ordinea expunerii. El o numeşte într-un mod mai puţin fericit „popularitate în metodă". Mai puţin fericit, deoarece această „popularitate" nu priveşte pînă la urmă demersul cercetării, ci doar modul de prezentare a rezultatelor ei. „Metoda *ştiinţifică* sau scolastică se deosebeşte de cea *populară* prin faptul că porneşte de la propoziţii fundamentale şi propoziţii elementare, pe cînd ultima porneşte, dimpotrivă, de la ceea ce este *familiar* şi *interesant*. Prima urmăreşte *fundamentarea* şi elimină deci toate elementele străine ; ultima are ca scop conversaţia"[17].

Indiferent dacă Kant şi-a schimbat sau nu mai tîrziu părerile cu privire la posibilitatea şi oportunitatea unei expuneri populare a filosofiei sale teoretice[18], ar fi greu să se pună la

[16] *Ibidem*, p. 72—73.

[17] *Ibidem*, p. 198. Atrage atenţia aici caracterizarea metodei populare ca una ce serveşte *conversaţia*. O largă dezvoltare a acestei teme întîlnim în primul capitol al *Cercetării asupra intelectului omenesc*, a lui D. Hume, intitulat *Despre diferitele feluri de filosofie*.

[18] B. Erdmann, *Historische Untersuchungen*... indică două pasaje, unul din prefaţa ediţiei a II-a a *Criticii* (1787) şi unul din prefaţa *Metafizicii moravurilor*, care ar semnala o asemenea schimbare. „Totuşi s-a ţinut seama şi de pretenţiile juste ale filosofului speculativ. El rămîne în continuare exclusiv depozitarul unei ştiinţe utile publicului, fără ca acesta s-o ştie, adică al criticii raţiunii ; căci aceasta nu poate deveni nicicînd popular, dar nici nu are nevoie să fie..." (*Critica raţiunii pure*, p. 32—33.) În *Cuvîntul înainte* din 1797 la *Metafizica moravurilor*, după ce aprobă părerea exprimată de Chr. Garve că „orice învăţătură filosofică trebuie să poată fi adusă la forma populară (la o concretizare suficientă pentru comunicarea generală) dacă este ca însuşi cel ce predă să nu fie supus bănuielii de obscuritate a noţiunilor sale", Kant adaugă : „Încuviinţez cu plăcere aceasta, cu excepţia sistemului unei critici a capacităţii raţiunii însăşi şi a tot ceea ce poate fi dovedit numai prin această determinare a ei ; deoarece, spre deosebire de ceea ce este sensibil, el aparţine cunoaşterii noastre suprasensibile, a ceea ce stă însă cu toate acestea în competenţa raţiunii. Aceasta nu poate deveni niciodată populară, ca şi orice metafizică. formală în genere, cu toate că rezultatele ei pot fi făcute convingătoare pentru raţiunea sănătoasă (a unuia care este metaficizian fără să o ştie)." (Im. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, în *Kants Werke*, Akademie Textausgabe VI, p. 206). Asemenea afirmaţii nu ar trebui poate socotite ca fiind neapărat de neîmpăcat cu altele,

îndoială că cel puțin cîțiva ani după apariția primei ediții a *Criticii* el a fost convins de utilitatea unei expuneri mai accesibile a principalelor idei ale lucrării. Mărturiile amintite mai sus sprijină presupunerea că autorul *Criticii* s-a gîndit mai întîi să încerce el însuși redactarea unui rezumat mai popular. În orice caz, așa l-au înțeles intențiile Hartknoch și Hamann, cărora le-a comunicat acest proiect, primului în scris, celui de al doilea oral, în august și, respectiv, septembrie 1781. Nu există încă nici o dovadă că filosofuaaar fi trecut dincolo de intenția pe care a exprimat-o și că ar fi început să lucreze la realizarea acestui proiect. Există, dimpotrivă, mărturii contrarii. În importanta scrisoare către Chr. Garve din 7 august 1783, un răspuns la scrisoarea acestuia din 13 iulie, care a fost prilejuită tocmai de apariția *Prologemenelor*, Kant reafirmă mai întîi rostul și însemnătatea „popularizării" în filosofie, cu remarca firească că ea va urma întotdeauna muncii de elaborare propriu-zise. „Binevoiți să amintiți lipsa de popularitate ca o imputare îndreptățită ce se poate face scrierii mele, căci într-adevăr orice scriere filosofică trebuie să fie aptă de aceasta, căci altfel ea ascunde probabil un nonsens sub un abur de aparentă sagacitate. Doar că nu se poate începe cu această popularitate în cercetări ce se întind atît de sus" [19]. Kant continuă apoi cu importanta precizare: „Dacă voi reuși să duc lucrurile numai pînă acolo încît, în concepte scolastice și prin expresii barbare, cu mine să se fi înaintat o distanță, atunci aș dori eu însumi să încerc (alții vor fi însă în aceasta mai norocoși) să schițez un concept popular și totuși temeinic despre întreg, al cărui plan îl port

citate mai sus. Există grade de „popularitate" și Kant nu trebuia să folosească întotdeauna cuvîntul cu referire la formele extreme ale „popularizării", adică cu referire la o „concretizare suficientă" pentru a face materia filosofică susceptibilă să devină obiectul unei „comunicări generale".

[19] Kant avertizase de fapt, încă în prefața primei ediții a *Criticii*, cu referire evidentă la „filosofia populară" a vremii, că „dacă mijloacele care ajută pentru a produce claritatea sînt fără îndoială utile, în *amănunte*, ele sînt însă de multe ori dăunătoare în *ansamblu, întrucît nu permit cititorului să ajungă destul de repede să îmbrățișeze ansamblul cu privirea*, și acoperă cu toate culorile lor sclipitoare articulația sau fac de nerecunoscut structura sistemului, de care depinde totuși de cele mai mute ori judecarea unității și solidității lui." *(Critica rațiunii pure*, p. 16—17). Și mai categoric se va exprima Kant în prefața ediției a II-a a *Criticii*.

încă în mine..."[20]. Acest pasaj ne informează deci că proiectul inițial al unei expuneri populare a ideilor *Criticii* nu a fost realizat. *Prolegomenele*, care tocmai apăruseră, nu erau socotite de Kant o asemenea scriere. Aflăm totodată că, și după apariția *Prolegomenelor*, Kant socotea, mai departe, drept foarte folositoare o expunere sistematică dar mai accesibilă a conținutului *Criticii*. El își exprima însă speranța că această muncă va putea fi preluată și dusă la bun sfîrșit de alții. (Mai mult, Kant pare să fi crezut că idei filosofice cu adevărat noi nici nu-și vor putea face loc dacă autorul lor nu va avea norocul să se bucure de sprijinul unor minți puternice care l-au înțeles[21]). Speranța lui s-a împlinit. Deja în anul 1784 profesorul Johann Schultz(e) publica cartea intitulată *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft (Explicații asupra Criticii rațiuni pure a domnului profesor Kant)*. Se pare că era tocmai ceva de felul rezumatului la care se gîndise Kant în vara anului 1781. Lucrarea, de proporții mai mari decît cea concepută de Kant, era desigur accesibilă numai oamenilor cu pregătire, și nu unui public foarte larg. Schultz afirmă răspicat în prefață că nu are în vedere o accesibilitate pentru „intelectul comun, cu totul neexersat" și că o asemenea accesibilitate nici nu este în genere cu putință în metafizică. El precizează: „Un sistem metafizic îl numesc popular cînd este de înțeles pentru orice gînditor exersat"[22]. După cartea lui Schultz au urmat și alte scrieri de acest fel.

Imboldul, încurajarea și asistența continuă pe care Schultz le-a primit în realizarea proiectului său din partea lui Kant mărturisesc însemnătatea pe care o acorda cel din urmă realizării unui rezumat sistematic al *Criticii*, care să favorizeze cuprinderea unitară a ideilor ei de bază și mai buna lor înțelegere de către cei ce studiază filosofia. La 26 august 1783, Kant își mărturisea marea satisfacție pe care i-a produs-o citirea manuscrisului lui Schultz scriindu-i: „Aceasta din urmă (fidelitatea expunerii lui Schultz — *M.F.*) mă mîngîie cu deosebire pentru mîhnirea de a nu fi fost înțeles de aproape nimeni și mă eli-

[20] Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 227—228.
[21] Kant va scrie mai tîrziu că „toate noile teorii, care înfăptuiesc o mare schimbare, trebuie să fie introduse de altcineva, căci descoperitorul lor nu poate să le impună atenției generale. (apud K. Vorländer, Immanuel Kant, *Der Mann und das Werk*, Bd. I, Leipzig, F. Meiner, p. 124).
[22] Apud B. Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 111.

berează de teama că nu am darul de a mă face înțeles într-o măsură cît de mică sau poate deloc într-o materie atît de grea, și că aș fi depus întreaga muncă în zadar"[23]. Cîteva luni mai tîrziu, la 17 februarie 1784, Kant dădea glas bucuriei pe care i-a pricinuit-o vestea că „prelucrarea dumneavoastră temeinică și în același timp populară a *Criticii* este la tipar" și adăuga : „Am avut ce-i drept intenția să înfățișez alegerii dumneavoastră binevoitoare cîte ceva din ceea ce mi s-a părut că ar putea servi pentru prevenirea neînțelegerilor, și, ici și colo, pentru o mai ușoară înțelegere a scrierii mele, pentru a le folosi sau nu în scopul dumneavoastră ; treburi din afară și de aici, uneori și obișnuita indispoziție, au împiedicat de mai multe ori înfăptuirea acestei intenții și acum mă bucur că nimic din acestea nu a avut vreo înrîurire asupra operei dumneavoastră, în măsura în care ea păstrează o mai mare uniformitate a prelucrării pe temeiul ideii concepute de dumneavoastră prin gîndirea întregului și, prin urmare, și mai multă originalitate"[24]. Cît de mare a fost acțiunea operei lui Schultz în sensul dorit de Kant nu ne interesează aici[25]. Importantă este mărturia autorului *Criticii* că el nu a renunțat cu totul la proiectul rezumatului nici după apariția *Prolegomenelor* și că avea în minte anumite idei cu privire la realizarea acestui proiect. Este clar că el nu l-a mai urmărit atunci cînd s-a convins că această sarcină poate fi înfăptuită în bune condiții de autori apropiați ideilor sale.

[23] Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 240.

[24] *Ibidem*, p. 247.

[25] În cunoscuta lui monografie consacrată vieții și operei lui Kant, Vorländer aprecia că lucrarea lui Schultz a contribuit încă în mică măsură la cunoașterea și înțelegerea *Criticii* în afara perimetrului cultural al Königsbergului. Drumul l-ar fi deschis apariția în anul 1785 a revistei *Allgemeine Literaturzeitung* din Jena, care devine sub conducerea unuia din fondatorii ei, Christian Gottfried Schütz, un admirator entuziast al marii lucrări a lui Kant, organul criticismului. O puternică acțiune au exercitat și scrierile viitorului profesor din Jena, Karl Chr. Erh. Schmidt, care a scos încă în deceniul al 9-lea o expunere a *Criticii* pentru prelegeri universitare și un dicționar pentru ușurarea studiului lucrărilor lui Kant. Oricum, în prefața ediției a II-a din 1787, Kant nu socotea această muncă drept una deja încheiată : „Acestor distinși bărbați, care cu temeinicia perspicacității asociază atît de fericit talentul unei expuneri clare (de care eu nu mă simt capabil), le las să definitiveze lucrarea mea, care, cu privire la claritate, este pe alocuri deficientă..." *(Critica rațiunii pure*, p. 37).

PROLEGOMENELE CA EXPUNERE A CRITICII DUPĂ METODA ANALITICĂ

Să revenim acum la firul istoric al desfășurării evenimentelor. Știm nu numai că autorul *Criticii* nu s-a angajat la realizarea proiectului său inițial, cel al unui rezumat „popular" al *Criticii,* dar avem și bune motive să presupunem că el a părăsit provizoriu acest proiect destul de repede, încă în toamna anului 1781. Într-adevăr, un rezumat de „cîteva coli" nu i-ar fi putut lua prea mult timp lui Kant. Nu este de mirare că Hamann, unul dintre cei ce cunoșteau acest proiect, a așteptat primirea manuscrisului de către editor înainte de sfîrșitul anului 1781. La 23 octombrie, Hamann îl întreba pe Hartknoch : „Ce mai e cu scrierea lui Kant? Este manuscrisul deja gata și în lucru? Unii spun, și el însuși, că ar fi un rezumat al *Criticii* ; alții, dimpotrivă, afirmă, și după vorbele lui, că ar fi o crestomație de metafizică. Vă rog să-mi împărtășiți ce știți, și dacă este gata și sînt trase exemplare să vă gîndiți și la mine." Hamann revine într-o nouă scrisoare din noiembrie : „Al doilea lucru pe care-l aștept este rezumatul sau crestomația lui Kant și doresc să aflu de la dumneavoastră cel puțin dacă lucrarea este sub tipar și cînd va fi gata" [26].

Împrejurarea că rezumatul la care Hamann presupunea că lucrează Kant întîrzia atît de mult nu putea avea decît două explicații : o schimbare a proiectului inițial sau munca în paralel la o altă scriere. Și una și cealaltă din aceste presupuneri s-au dovedit adevărate. În 1781—82, Kant a lucrat într-adevăr și la *Metafizica moravurilor.* Pe de altă parte, ideile sale cu privire la ceea ce ar trebui întreprins într-o primă urgență pentru orientarea cititorului *Criticii* au luat un curs nou. Este de presupus că încă în ultimele luni ale anului 1781 Kant a ajuns la concluzia că s-ar impune înainte de toate elaborarea unei scurte expuneri a problemelor, conceptelor și ideilor de bază ale *Criticii* pentru cunoscători după o altă metodă, și anume după *metoda analitică.* Este util să ne facem o idee despre ceea ce era pentru Kant o expunere analitică și despre ceea ce ar fi putut însemna o expunere de acest fel a conținutului *Criticii rațiunii pure* pentru a înțelege de ce filosoful a socotit-o nu numai mai urgentă decît redactarea unui rezumat accesibil, ci a văzut în ea și o îndeletnicire mai atrăgătoare.

[26] *Apud,* B. Erdmann, *op. cit.*, p. 64—65.

Cu privire la sensul în care folosea expresiile *metodă analitică* și *metoda sintetică*, Kant se exprimă cu toate claritatea : „*Metoda analitică* este opusă celei *sintetice*. Prima pornește de la ceea ce este condiționat și fundamentat și înaintează către principii (*a principiatis ad principia*), cealaltă, dimpotrivă, pornește de la principii la consecințe sau de la simplu la complex. Prima ar putea fi numită *regresivă*, a doua *progresivă*"[27]. În *Critică*, sistemul rațiunii pure a fost expus după metoda sintetică. Kant nu putea alege o altă metodă pentru o primă înfățișare a ideilor sale decît cea demonstrativă, care înaintează de la principii la consecințe. Căci pentru nevoile întemeierii ideilor avantajele rigorii, pe care o asigură progresiunea de la principii la consecințe, sînt de nepreţuit. Ele trebuie plătite însă cu prețul unei deosebite complexități și întinderi a lanțului argumentelor, ceea ce a dat naștere la mari greutăți pentru cei mai pregătiți cititori și i-a putut ține departe de această carte pe unii dintre cei a căror judecată era așteptată de Kant cu cel mai mare interes[28].

Nu este de mirare că filosoful s-a gîndit să facă mai întîi ceva pentru a ușura accesul la ideile *Criticii* a celor mai luminate capete ale vremii. Semnele tot mai neîndoielnice și tot mai numeroase pe care le-a primit, încă în primele luni care au trecut de la apariția *Criticii rațiunii pure*, cu privire la greutățile pe care le întîmpină asemenea oameni în citirea lucrării

[27] I. Kant, *Logica generală*, p. 199. În acest sens au vorbit despre deosebirea dintre metoda analitică și metoda sintetică încă matematicienii greci. Într-un pasaj mult comentat de istoricii moderni ai științei. Pappus numește analitic acel demers în care geometrul acceptă ca adevărată o anumită propoziție și supune cercetării principiile din care poate fi ea derivată. Pentru o întărire a afirmației că autorul *Criticii* folosește expresia *metodă analitică*, în acest sens tradițional, vezi și precizările din textul *Prolegomenelor*, § 5, nota de subsol de la sfîrșitul alineatului al 5-lea.

[28] Răspunzînd unei scrisori a lui M. Herz, în care acesta îi comunică, în zilele în care apărea *Critica*, că suferindul M. Mendelssohn s-a ferit de marile osteneli pe care le cerea studiul cărții, punînd-o deocamdată „la o parte", Kant observă : „Că domnul Mendelssohn a pus cartea mea la o parte îmi este foarte neplăcut, dar sper că aceasta nu se va întîmpla pentru totdeauna. El este între toți cel ce ar putea lămuri lumea în această privință cel mai însemnat om, și pe el, pe domnul Tetens (profesor de filosofie la Kiel — *M.F.*) și pe dumneavoastră, mult prețuitule, m-am bizuit între toți, cel mai mult." (Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 196).

sale l-au putut hotărî să acorde prioritate unei scrieri lămuritoare, destinate în primul rînd acestui cerc restrîns de cititori. Planul unei expuneri a ideilor *Criticii* după metoda analitică putea atrage din mai multe puncte de vedere. În primul rînd, o dezvoltare în ordine regresivă, de la consecinţe spre principii, constituia pentru autor o binevenită ocazie de a-şi supune ideile unei noi verificări, ceea ce nu este niciodată de prisos cînd este vorba de idei ce ţintesc să atragă după ele mari schimbări în filosofie. În al doilea rînd, o expunere după o asemenea metodă promitea multe clarificări pentru cei mai avizaţi cititori, pe de o parte deoarece arunca o nouă lumină asupra multor raţionamente din prima ediţie a *Criticii*, iar, pe de altă parte, fiindcă o dezvoltare după metoda analitică este prin natura lucrurilor comparativ mai accesibilă. Kant o spune explicit : „Metoda analitică este mai potrivită pentru scopul popularităţii, dar pentru scopul tratării ştiinţifice şi sistematice a cunoaşterii este mai potrivită metoda sintetică“ [29].

Dacă hotărîrea lui Kant de a scrie, înaintea plănuitului rezumat, o expunere a ideilor *Criticii* după metoda analitică a fost determinată de asemenea raţiuni, în primul rînd de dorinţa de a uşura formarea judecăţii unor spirite eminente asupra sistemului propus în lucrarea sa fundamentală, putem aprecia că această hotărîre a fost pe deplin îndreptăţită. Căci tocmai cei mai buni dintre filosofii vremii resimţeau mai puternic nevoia unei noi expuneri ieşite din pana autorului pentru a verifica modul cum i-au înţeles ideile, mai înainte de a se pronunţa asupra lor. Corespondenţa lui Hamann oferă în această privinţă mărturii deosebit de semnificative şi de convingătoare. Apreciatul autor, numit şi „magul Nordului“, a cărui reputaţie era în acel moment incomparabil mai mare decît cea a mai vîrstnicului său coleg Kant [30], citise *Critica* încă în colile de corectură pe care i le trimitea regulat prietenul său, editorul Hartknoch, şi avea

[29] Im. Kant, *Logica generală*, p. 199.

[30] O singură informaţie anecdotică spune totul în această privinţă. În călătorie la Göttingen, în toamna anului 1779, Chr. J. Kraus, unul dintre cei mai talentaţi studenţi ai lui Kant şi prieten apropiat al filosofului, care va deveni mai tîrziu, cu sprijinul acestuia, profesor de filosofie practică şi politică la Königsberg, relata într-o societate de profesori ai Universităţii că fostul său magistru are în pupitru o lucrare care le va da mare bătaie de cap filosofilor. Cei de faţă ar fi izbucnit în rîs spunînd : „Din partea unui diletant în filosofie este greu să se aştepte aşa ceva“ (? !) (Vezi K. Vorländer, *Immanuel Kant*, Bd. I, p. 416).

pregătită încă din iulie 1781 o recenzie. Hamann ezita însă să se pronunțe în mod public asupra lucrării. Și aceasta nu numai pentru a nu prejudicia, prin greutatea pe care ar fi putut-o conferi *criticii* marea lui autoritate, interesul publicului mai larg pentru cartea lui Kant, ci și fiindcă avea îndoieli că ar fi reușit să ajungă în toate privințele la o înțelegere mulțumitoare a unei scrieri de o complexitate și de o densitate copleșitoare. Încă la 31 mai 1781 Hamann îi scria lui Hartknoch: „Am studiat încă o dată prima parte (a *Criticii rațiunii pure)* și găsesc într-adevăr că conținutul ei este la îndemîna a foarte puține capete" [31]. Interesul lui Hamann pentru o mai bună pătrundere a ideilor *Criticii* era sporit de o împrejurare particulară. El era tocmai pe cale să termine o traducere germană a *Dialogurilor despre religia naturală* ale lui Hume și intenționa să le adauge o dizertație consacrată examinării argumentelor critice ale filosofului scoțian. Citind *Critica,* Hamann s-a gîndit să extindă această examinare și asupra tratării date de Kant antinomiilor teologiei raționale, răspunzînd astfel, în același timp, „Hume-ului englez și celui prusac", cum s-a exprimat într-o scrisoare din 25 august 1781, adresată lui J. F. Reichardt [32]. Ducerea pînă la capăt a acestui plan literar ajunsese însă să depindă de cunoașterea noii expuneri a lui Kant, prin care Hamann nădăjduia că se va putea asigura mai bine dacă a înțeles sau nu în mod adecvat unele puncte ale doctrinei pe care intenționa să o critice. Corespondența lui Hamann nu lasă nici o îndoială în această privință. Iată două mărturii grăitoare: „Din aceeași perspectivă (cea a vieții mele de zi cu zi) nu se poate alcătui un horoscop favorabil pentru calitatea mea de autor *(Autorschaft)* ce depinde de două împrejurări, anume de traducerea lui Hume și de încheierea de către Kant a rezumatului marii sale lucrări, care îmi este trebuincios pentru a o înțelege pe aceasta atît de deplin cît este posibil... Socotesc cel puțin ca o datorie pentru mine să-l las pe om să spună tot ce are de spus". „*Critica* sa o citesc acum a treia sau poate a patra oară. Cea mai bună cheie o aștept de la noua carte și vă rog de aceea să-mi dați de știre despre începutul și desfășurarea lucrurilor, dacă o aveți deja în editura dumneavoastră sau cînd o s-o primiți" [33]. Din această

[31] *Apud* B. Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 62.
[32] *Ibidem.*
[33] Hamann către Herder la 15 septembrie 1781 și Hamann către Hartknoch în noiembrie 1781 *(apud* B. Erdmann, *op. cit.*, p. 57 și 65).

perioadă ce urmează nemijlocit apariției *Criticii* pot fi amintite numeroase plîngeri privitoare la obscuritatea lucrării și la greutățile pe care le aveau de întîmpinat în citirea ei spirite reputate pentru cultura lor filosofică și puterea lor de pătrundere[34], și cel puțin unele dintre acestea trebuie să fi ajuns și la urechile lui Kant. Chr. Garve, pe care autorul *Criticii* îl prețuia în mod deosebit ca filosof[35], povestindu-i lui Kant într-o scrisoare din iulie 1783 împrejurările în care se angajase, cu doi ani mai înainte, să scrie o recenzie a *Criticii rațiunii pure*, descrie primele impresii pe care i le-a produs contactul cu această carte astfel : „Mi-am dat seama imediat ce am început să citesc lucrarea că am făcut o alegere greșită ; că această lectură, mai ales acum cînd eram în călătorie, distrat, încă ocupat cu altă muncă, slăbit de mulți ani și pe atunci, ca întotdeauna, bolnăvicios, va fi prea grea pentru mine. Vă mărturisesc că nu cunosc nici o altă carte în lume a cărei citire să-mi fi cerut o sforțare atît de mare și dacă nu m-aș fi crezut legat de cuvîntul dat aș fi amînat citirea ei pentru timpuri mai bune, cînd capul și corpul meu ar fi fost mai puternice“[36].

În ce constă o expunere după metoda analitică a *Criticii*, și în ce fel putea contribui ea la o mai bună înțelegere a aces-

[34] Astfel, Th. G. Hippel îi scrie la 17 iulie lui Scheffner (ambii bărbați aparțineau elitei intelectuale a Königsbergului și cercului cunoștințelor apropiate ale lui Kant) : „Ați citit deja *Critica rațiunii pure* a lui Kant ? Este aici o obscuritate care-și caută perechea ? Pentru mine ea este prea sus pentru a afla ceva, și ce aș putea să fac ?“ (*apud.* B. Erdmann, *op. cit.*, p. 118). Iată cum se exprima chiar Herder într-o scrisoare către Hamann de la sfîrșitul anului 1781 : „Îl studiez pe Kant, dar nu înaintez. Danov a spus la Jena studenților : «Cartea ar cere un an pentru a fi citită». La mine va cere doi sau trei, atît de jos sînt față de regiunile înalte ale rațiunii pure.“ (*Ibidem*, p. 121). În sfîrșit, Karl Leonhard Reinhold, ale cărui *Scrisori despre filosofia kantiană*, publicate pentru prima dată în anii 1786—87, au contribuit mult la răspîndirea ideilor *Criticii*, mărturisea că a înțeles această scriere abia la a cincea citire !

[35] Exprimîndu-și părerea că cei mai buni filosofi pe care-i cunoaște vor trebui să încerce a duce mai departe demersul inaugurat de *Critica rațiunii pure*, Kant îi scria lui Garve că îl socoate printre aceștia : „Garve, Mendelssohn și Tetens ar fi, ce-i drept, singurii oameni pe care-i cunosc prin a căror colaborare această chestiune ar putea fi adusă, într-o perioadă nu prea lungă de timp, la acel punct la care secolele nu au putut-o aduce.“ (Kant către Garve la 7 august 1783, în Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 230).

[36] Im. Kant, *Briefwechsel*, p. 220, 221.

teia de către cei mai avizați cititori? Expunerea din prima ediție urmează metoda sintetică. Kant scrie în prefață că lucrarea sa își propune o critică „a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoștințele la care poate năzui *independent de orice experiență*, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atît a izvoarelor, cît și a sferei și limitelor ei, toate acestea din principii"[37]. Precizarea „din principii" indică clar ordinea sintetică, demonstrativă sau progresivă a expunerii. Bunăoară, aserțiunea că matematica și fizica pură se constituie din judecăți sintetice *a priori* nu exprima în prima ediție a *Criticii* un fapt; ea nu reprezenta, așadar, un punct de plecare, ci mai degrabă o concluzie la care conducea demersul demonstrativ al autorului. O expunere analitică urma să plece tocmai de la ceea ce se stabilise în prima ediție a *Criticii* prin metoda sintetică, progresivă. Metoda expunerii este în acest sens regresivă. Că matematica și fizica pură conțin judecăți sintetice *a priori* ni se înfățișează ca un fapt, ca punct de plecare, și problema este de a pune în evidență și de a cerceta premisele din care am putea deriva acest fapt. Sensul demersului se exprimă cu multă claritate în cele patru întrebări în care este împărțită problema generală a *Prolegomenelor* (vezi § 5). Aceleași întrebări pot fi intîlnite, ce-i drept, și în introducerea *Criticii*. Cum se poate însă ușor observa, în *Prolegomene* ele oferă planul ce organizează întreaga expunere.

Spre deosebire de proiectul inițial al „rezumatului", al doilea proiect, proiectul unei expuneri a ideilor *Criticii* după metoda analitică, a fost realizat. *Prolegomenele* constituie această expunere[38]. Din punctul de vedere al autorului, *Prolegomenele* repre-

[37] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 13.

[38] Constatarea este general împărtășită de exegeții mai vechi sau mai noi ai *Criticii*: „Putem după toate acestea să spunem, în concluzie, că deosebirea dintre *Prolegomene* și *Critica rațiunii pure* este în esență una de metodă. Acea lucrare a trebuit să fie redactată după metoda sintetică; pentru planul acesteia, după opera fundamentală încheiată, a putut fi ales demersul analitic." (B. Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 12). „Este adevărat, Kant folosește în *Prolegomene* metoda analitică. Aici el întreabă: Cum este matematica posibilă? Cum este posibilă fizica pură? Cum este posibilă natura? Această ultimă întrebare este luată ca sinonimă cu întrebarea: Cum este posibilă experiența? Întrebînd astfel, Kant urmează metoda analitică

zintă, mai întîi, o punere la probă, printr-un demers complementar, a rezultatelor la care se ajunsese în *Critică*. Din punctul de vedere al intereselor celor inițiați, lucrarea pune mai bine în lumină aceste rezultate, prezentîndu-le după o altă metodă, care este înzestrată, prin însăși natura ei, cu virtutea de a spori accesibilitatea expunerii. Este ceea ce Kant spune foarte clar în ultimele alineate ale *Cuvîntului înainte* : „Dar dacă un simplu plan, care ar precede critica rațiunii pure, ar fi de neînțeles, nesigur și nefolositor, el este, dimpotrivă, cu atît mai util dacă vine după aceasta. Căci el ne pune în situația de a cuprinde dintr-o privire întregul, de a examina pe rînd elementele principale care fac obiectul acestei științe și de a orîndui în expunere unele lucruri mai bine decît a fost posibil la prima redactare. Ceea ce înfățișez aici este un asemenea plan al unei lucrări încheiate, care poate fi schițată acum potrivit cerințelor metodei analitice, în timp ce lucrarea însăși a trebuit să fie scrisă urmînd metoda sintetică, pentru ca știința să pună în fața ochilor toate articulațiile ei, ca structură a unei facultăți de cunoaștere cu totul deosebite, în corelația ei naturală."

Rezultă limpede că filosoful a apreciat *Prolegomenele* drept o încercare de clarificare a raționamentelor *Criticii rațiunii pure*, desigur numai pentru cunoscători. Chiar primele cuvinte ale *Cuvîntului înainte* avertizează în această privință : „*Prolegomenele* de față nu au fost scrise pentru începători, ci pentru viitorii profesori...". Că *Prolegomenele* depășesc în precizie și claritate *Critica*, este cum nu se poate mai firesc. După o primă expunere, cea din opera fundamentală, care își propusese să fixeze ideile și raționamentele într-o formă cît mai riguroasă și cu deplină consecvență, a doua expunere va putea aduce multe clarificări, mai ales dacă va fi realizată după o altă metodă. Kant însuși sfătuia pe cititorii săi să înceapă studiul filosofiei critice cu *Prolegomenele* și să citească abia apoi *Critica rațiunii pure* [39].

sau mai curînd regresivă..." (M. Baum, *Transcendental Proofs in the „Critique of pure reason"*, în (eds.) P. Bieri, R. P. Horstmann, L. Krüger, *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, Boston, London, D. Reidel, 1979, p. 6).

[39] Pot fi întîlnite desigur și alte exprimări, chiar și în textul *Prolegomenelor*. Kant a caracterizat *Prolegomenele* atît ca o scriere introductivă ce trebuie citită înaintea *Criticii*, cît și ca o lucrare ce continuă și completează *Critica*. (Vezi în această privință și Ch. A. Corr, *The Relationship beetwen the Critique*

Ca orice cîştig, cîştigul în claritate şi accesibilitate pe care-l conferă expunerii din *Prolegomene* metoda analitică este ţinut în cumpănă de o pierdere, şi anume de slăbirea puterii ei demonstrative. Căci ceea ce este demonstrat direct în *Critică*, bunăoară existenţa enunţurilor sintetice *a priori*, apare în *Prolegomene* drept o ipoteză ce cîştigă în plauzibilitate deoarece face cu putinţă explicarea posibilităţii matematicii şi fizicii pure. Aceasta nu este însă o demonstraţie. Căci pot fi gîndite şi alte ipoteze din care ar putea fi derivată posibilitatea matematicii şi fizicii pure. Din faptul că ipoteza oferă o explicaţie a posibilităţii acestor ştiinţe nu se poate deduce, aşadar, cu siguranţă adevărul ei [46].

Deosebirea dintre cele două lucrări în ceea ce priveşte metoda expunerii nu sare însă în ochi de la început. Primele cinci paragrafe ale *Prolegomenelor* urmează expunerea din *Critică*. Lucrurile se schimbă însă în paragrafele 6 şi 7, cu care începe prima parte a *Prolegomenelor* (*Cum este posibilă matematica pură ?*). Deosebirea în metodă ni se înfăţişează aici cu multă claritate. În *Critică* se arată, pornindu-se de la determinări ale intuiţiilor spaţiului şi timpului, că ele nu pot proveni din experienţă, că enunţurile despre ele sînt judecăţi sintetice *a priori* şi se explică, pornindu-se de aici, cum este posibilă matematica pură ca ştiinţă. În *Prolegomene*, dimpotrivă, se afirmă din capul locului că matematica pură este constituită din judecăţi sintetice *a priori* şi se susţine că acest fapt poate fi explicat numai admiţînd că intuiţiile spaţiului şi timpului, ce constituie obiectul cunoaşterii matematice, nu pot fi în nici un fel derivate din experienţă. Aceeaşi remarcă este valabilă pentru § 14 al *Prolegomenelor*, care abordează problema posibilităţii fizicii pure. Dovada că ştiinţa matematică a naturii cuprinde judecăţi sintetice *a priori* este aici, cum s-a observat, slabă. Kant invocă doar necesitatea legilor ştiinţei matematice a naturii, socotind că a do-

of *Pure Reason and the Prolegomena of Immanuel Kant*, în *Akten des 5 Internationalen Kant Kongresses*, Mainz, 3—4 April 1981. Hrsg. G. Funke, Bouvier Verlag, Bonn, 1981, p. 711—719).

[46] J. H, von Kirchmann, *Erläuterungen zu Kant's Prolegomena*, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig, 1873, p. 20. Pentru această observaţie, vezi şi M. Baum, *op. cit.*, care trimite însă pentru dezvoltări la un comentator kantian mai tîrziu, Erich Adickes.

vedit astfel că acestea nu pot fi derivate din experiență și cuprind, prin urmare, în ele, o cunoștință *a priori*, valabilă independent de experiență.

RECENZIA DE LA GÖTTINGEN ȘI CONFIGURAȚIA FINALĂ A PROLEGOMENELOR

Nu știm cît a înaintat Kant în pregătirea unei expuneri în ordine analitică a bazelor filosofiei sale critice pînă la începutul anului 1782. Sigur este că apariția în luna ianuarie a acestui an a primei recenzii asupra *Criticii rațiunii pure* a fost răspunzătoare nu numai pentru adăugarea unei anexe, dar și pentru introducerea unor noi elemente și accente în plănuita expunere analitică. Episodul reprezintă, prin urmare, un element important al istoriei *Prolegomenelor*. Va trebui, așadar, să ne oprim mai pe larg asupra lui.

Împrejurările în care a luat naștere această recenzie sînt cunoscute în primul rînd din scrisoarea pe care Chr. Garve i-a trimis-o lui Kant la 13 iulie 1783, după ce în *Prolegomene* Kant îl invitase pe autorul recenziei nesemnate să iasă din anonimat și să-și asume astfel răspunderea pentru cele scrise. Relatarea lui Garve este confirmată de alte mărturii ale contemporanilor[41].

Christian Garve era unul dintre cei mai cunoscuți „filosofi populari" ai vremii. Fost profesor de filosofie la Universitatea din Leipzig, el se retrăsese de la catedră din motive de sănătate și se stabilise la Breslau. Kant, care nu-l cunoscuse personal și nici prin corespondență pe Garve înainte de apariția *Prolegomenelor*, îi prețuia scrierile. În vara anului 1781, imediat după ce marea lucrare a lui Kant devenise accesibilă publicului, Garve s-a oprit, cu ocazia unei călătorii mai îndelungate, și la Göttingen. Aici el a frecventat cercul cîtorva cunoscuți profesori ai universității locale, ca Chr. G. Heyne și Joh. G. H. Feder, care scoteau renumita pe atunci publicație savantă *Göttingen gelehrten Anzeiger*. Cu acest prilej, Garve s-a angajat „din știu eu ce pornire de recunoștință amestecată cu vanitate", cum îi scrie lui Kant, să pregătească o recenzie a noii lucrări pentru această

[41] Vezi, bunăoară, scrisoarea lui Chr. G. Schütz către Kant din 10 iulie 1784, în Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd I, p. 254—255

publicație[42]. Garve mărturisește că a acceptat să scrie o recenzie înainte de a fi deschis voluminoasa carte. El îl aprecia pe Kant ca autor, aștepta cu plăcere citirea noii sale cărți și socotea că angajîndu-se ca recenzent va avea un motiv în plus să o studieze cît mai temeinic. Dar odată cu începutul lecturii, Garve, care se îndeletnicise pînă atunci mai mult cu probleme estetice, psihologice și a cărui putere de concentrare era încă micșorată de urmările unei boli îndelungate, s-a văzut pus în fața unor greutăți nebănuite și a regretat hotărîrea lui pripită. Considerîndu-se însă legat prin promisiunea sa, el a elaborat mai întîi un lung rezumat al lucrării, amestecat cu comentarii proprii și apoi, pornind de aici, și-a redactat recenzia. Aceasta a ieșit mult mai lungă decît recenziile pe care le publica în mod obișnuit revista din Göttingen. Garve a trimis-o totuși editorilor publicației, gîndindu-se că ei vor face o excepție, considerînd întinderea și însemnătatea cărții recenzate, sau că vor ști să o scurteze mai bine decît el. Textul a căzut în grija profesorului Feder, unul dintre redactorii publicației. Se pare că Feder se mulțumise să frunzărească *Critica,* pe care a pus-o repede la o parte, socotind-o drept o lucrare „nepotrivită spiritului timpului". Această împrejurare nu l-a reținut să procedeze la o reducere drastică a textului trimis de Garve, intercalînd și adăugînd, totodată, noi propoziții. În această ultimă redactare, recenzia a apărut nesemnată în numărul din 19 ianuarie 1782 al revistei din Göttingen. Ea este cunoscută sub numele de „recenzia Garve-Feder" [43].

[42] Chr. G. Schultz susține că editorii revistei i-au încredințat lui Garve recenzarea „celei mai importante lucrări filosofice ce apăruse într-o lungă perioadă de timp", ca o dovadă a stimei literare ce i-o purtau (vezi Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 255).

[43] In scrisoarea sa către Kant, Garve se plînge că atunci cînd i-a parvenit revista nu și-a mai putut recunoaște textul. El afirmă că ceea ce a rămas din ceea ce scrisese el nu reprezenta nici a zecea parte a textului trimis, și nici a treia parte a recenziei publicate în revistă (vezi Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 222). Feder ar fi redus deci textul pînă la o deplină anulare a sensurilor și intențiilor lui Garve și ar fi scris mai mult din două treimi din recenzie. În anul 1783, puțin timp după apariția *Prolegomenelor*, a fost publicat separat și textul integral al recenziei scrise de Garve. Garve urmărea în acest fel să se justifice în fața prietenilor și să se dezvinovățească probînd contribuția lui neînsemnată la recenzia care l-a supărat atît de mult pe autorul *Criticii*. Afirmațiile recenzentului *Prolegomenelor* pot fi, așadar, controlate prin confruntarea celor două texte. Confruntarea a

Recenzia era depreciativă, atît în conţinut, cît şi în ton. Ea lăsa să se înţeleagă că sîntem în faţa unei lucrări lipsită în acelaşi timp de originalitate şi de o solidă întemeiere, în măsura în care nu reprezintă, pînă la urmă, decît o reluare a filosofiei idealismului subiectiv, ale cărei principii au fost formulate pentru prima dată de G. Berkeley. Mîhnirea şi indignarea pe care i le-au pricinuit autorului *Criticii* asemenea judecăţi asupra cărţii sale sînt uşor de înţeles. Aceste sentimente răzbat, chiar dacă într-o formă reţinută, în textul *Prolegomenelor*, pentru prima şi ultima dată în scrierile lui Kant, căruia disputele publice i-au fost întotdeauna nesuferite [44]. Ca niciodată alt-

fost realizată de cercetătorul kantian Emil Arnoldt. Rezultatele la care a ajuns acesta, publicate în 1894, arată că aprecierile de ordin cantitativ cuprinse în scrisoarea lui Garve către Kant nu corespund realităţii. Partea scrisă de Garve, din textul recenziei publicate, a fost de fapt de aproape două treimi. Este adevărat că din cele 312 rînduri cîte cuprindea textul trimis de Garve revistei numai 76 au fost publicate fără nici o schimbare ; dar 69 nu cuprind decît schimbări puţine, neesenţiale, de natură pur stilistică, iar altele 55 redau prescurtat, dar totuşi fidel, fraze ale lui Garve. Numai 112 rînduri, adică puţin mai mult de o treime din textul recenziei apărute la Göttingen, au fost scrise de Feder. Arnoldt apreciază că, în ciuda protestelor lui Garve, nici prezentarea şi nici aprecierea generală a ideilor *Criticii* în cele două texte nu diferă în mod esenţial, chiar dacă suficienţa tonului şi judecăţile mai categorice fac ca neînţelegerea problemelor, ideilor şi intenţiilor cărţii recenzate să apară cu incomparabil mai multă pregnanţă în textul publicat de Feder. Dacă bunele intenţii şi cinstea intelectuală ale lui Garve ar putea fi greu puse la îndoială, aceasta nu micşorează cîtuşi de puţin inadecvarea sau nedreptatea obiectivă a judecăţilor pe care le conţine recenzia sa. Răspunsul prevenitor şi prietenos al lui Kant la scrisoarea lui Garve a fost scris la 7 august 1783, înainte ca primul să fi intrat în posesia textului iniţial al recenziei. Altfel, acest răspuns ar fi fost în mod sigur mai reţinut şi mai rece. La 8 decembrie, Hamann îi comunica lui Herder că autorul *Criticii* nu a fost deloc mulţumit cu acest text şi „s-a plîns că a fost tratat ca un imbecil." (Pentru aceste informaţii şi alte amănunte vezi îndeosebi K. Vorländer, *Einleitung*, în Im. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, sechste Auflage, F. Meiner, Leipzig, p. X—XII).

[44] Lui Garve, filosoful îi scria „De altfel, o dispută între învăţaţi dusă cu amărăciune îmi este atît de insuportabilă şi chiar starea de spirit în care te aduce atît de potrivnică naturii mele, încît mai degrabă voi lua asupra-mi cea mai întinsă muncă de explicare şi justificare a ceea ce am scris deja, împotriva celui mai tăios adversar, care se interesează însă numai de idei, decît

cîndva, Kant s-a simțit profund înșelat în așteptările sale. „Dacă cititorul — se spune în introducerea *Prolegomenelor* (§ 5) — se va plînge de greutatea și osteneala pe care i le pricinuiesc prin dezlegarea ce o propun acestei probleme, el nu are decît să încerce să o rezolve pe o cale mai ușoară. Poate că atunci se va simți îndatorat față de cel care a luat asupra-i o muncă ce cere o cercetare atît de aprofundată, ba poate, considerînd dificultatea problemei, va lăsa să se observe și o anume uimire pentru simplitatea soluției care i s-a dat. Mi-au fost necesari mulți ani de trudă pentru a dezlega această problemă în întreaga ei generalitate (în înțelesul pe care-l dau matematicienii cuvîntului «general», adică «aplicabil în toate cazurile») și pentru a o putea înfățișa, în cele din urmă, în mod analitic, așa cum o va găsi cititorul aici."

Am greși însă dacă am crede că asemenea întîmpinări erau îndreptate numai împotriva autorului, pe atunci încă necunoscut de Kant, al recenziei de la Göttingen. Dincolo de aroganța și lipsa de curtenie jignitoare a tonului acestei prime recenzii, filosoful a bănuit că unele dintre judecățile pe care le cuprindea și neînțelegerile pe care se sprijinea sînt mai larg împărtășite în rîndul cunoscătorilor. El nu le-a socotit, așadar, ca fructul singular al unei incapacități și al unei superficialități aparte, ce nu ar avea nimic comun cu judecățile celor mai învățați dintre criticii săi, și nu a trecut cu ușurință peste ele. Și Kant nu s-a înșelat în această privință. Căci vedem recenzia aprobată de un cunoscător ca Hamann. Acesta îi scrie prietenului său apropiat Herder la 21 aprilie 1782 : „Am citit cu desfătare recenzia de la Göttingen. Cine poate să fie autorul ? Nu pare să fie Meiner ; Feder îmi este cu totul necunoscut. Amîndoi sînt bănuiți aici. Autorul (Kant — *M.E.)* nu va fi cîtuși de puțin mulțumit cu ea ; dacă are un temei pentru aceasta nu știu. Recenzia îmi apare temeinică, cinstită și cuviincioasă. Un lucru este sigur ; fără Berkeley nu ar fi existat un Hume, după cum fără acesta nu ar fi existat un Kant. Totul revine pînă la urmă la tradiție, așa cum orice abstracție ține de impresiile senzoriale"[45].

Oricît ar fi de greu de crezut, astfel se exprima un autor eminent, căruia nu-i erau străine nici bunăvoința, nici prețuirea pentru Kant. Pronunțarea lui poate fi considerată reprezentantivă

să deștept și să întrețin în mine un sentiment care altfel nu-și găsește vreodată loc în sufletul meu." (Im. Kant, *Briefwechsel*, vol. I, p. 231, 232).

45 Vezi K. Vorländer, *Einleitung...*, p. XIX.

pentru o recepție destul de răspîndită în acel moment în rîndul celor despre care s-ar fi putut crede că ar fi cei mai îndreptățiți judecători ai *Criticii*. Fără să bănuiască noutatea epocală a ideilor expuse în cartea lui Kant, aceștia se întrebau în primul rînd în ce tradiție ar trebui să fie încadrată concepția expusă aici, dacă ar trebui socotită bunăoară „idealistă“ sau „realistă“, „raționalistă“ sau „empiristă“. Opiniile lui Hamann, care socotea că teoriile dezvoltate în *Critica rațiunii pure* se situează în continuarea teoriilor lui Locke, Berkeley și Hume, și îl numea pe Kant „Hume-ul prusac“, nu puteau fi izolate. De altfel, „magul Nordului“, care avea prilejul să se întrețină adesea cu Kant la Königsberg, le va fi împărtășit, într-o formă sau alta, celui din urmă. Ar fi greu să ne închipuim că autorul *Criticii* — care purta deja cu sine planul unei expuneri analitice, se angajase să-l realizeze față de editorul său, și, foarte probabil, trecuse deja la înfăptuirea lui — nu a folosit prilejul care i se oferea în acest fel pentru a veni în întîmpinarea unor asemenea neînțelegeri. Există, așadar, bune motive pentru a presupune că apariția recenziei de la Göttingen inaugurează o nouă etapă, și anume etapa finală a conceperii și înfăptuirii planului *Prolegomenelor*. Acordul cercetătorilor kantieni în această privință nu se întemeiază numai pe mărturii istorice, ci, în egală măsură pe compararea textului noii scrieri cu cel al primei ediții a *Criticii*. Dincolo de răfuiala cu recenzia de la Göttingen, care are loc cu deosebire în anexă, există în text multe aluzii destul de transparente la judecăți de felul celor exprimate în această recenzie, și aceasta atît în *Cuvîntul înainte*, cît și în diferitele părți ale lucrării. Și ceea ce este mai important, stăruința deosebită asupra delimitării față de idealismul lui Berkeley, dezvoltarea pe care o primește teza realistă (argumentarea existenței „lucrului în sine“), precum și locul incomparabil mai mare ce se acordă confruntării cu filosofia lui Hume, toate acestea și alte accente ce disting *Prolegomenele* de prima ediție a *Criticii* [46] ar putea fi cu greu explicate în afara legăturii cu acea recepție a ideilor lucrării din urmă, pe care a exprimat-o atît de fără înconjur recenzia nesemnată de la Göttingen. Proiectului realizării unei expuneri a ideilor *Criticii* după metoda analitică i se asociază astfel o intenție nouă : prevenirea și înlăturarea celor mai caracteristice neînțelegeri ale orientării generale și ale ideilor de bază ale *Criticii* în cercurile avizate, precum

[46] Vezi în această privință și Ch. A. Corr, *op. cit.*, p. 717.

şi respingerea aprecierilor şi a întîmpinărilor critice ce se sprijină pe aceste neînţelegeri. *Prolegomenele* capătă configuraţia finală. „Dar în timp ce îmboldit şi tulburat de recenzia de la Göttingen, ceea ce-şi propunea el (Kant — *M.F.*) era să dezvolte încă o dată ideile de bază ale învăţăturii sale cu expresivă scurtime, şi această lucrare, care părea întîmplătoare şi stoarsă cu sila, a primit în mîinile sale de îndată o semnificaţie universal sistematică : dintr-o simplă întîmpinare îndreptată împotriva recenziei Garve-Feder au luat naştere Prolegomenele la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă“ [47].

În ce etapă a conceperii şi realizării planului unei expuneri analitice a *Criticii* s-au inserat noul concept şi noua intenţie, născute prin reacţie la recenzia de la Göttingen, nu ştim. Materialul informativ disponibil lasă loc pentru diferite presupuneri. Benno Erdmann, unul dintre cercetătorii kantieni ce s-au interesat în mod deosebit de istoria *Prolegomenelor*, a întreprins o meticuloasă operaţie de separare în textul lucrării a ceea ce a numit elementele unei „expuneri analitice“ şi ale unei „expuneri anticritice“. Pornind de aici, el a formulat încă în introducerea propriei sale ediţii critice a *Prolegomenelor* din 1878 ipoteza unei duble redactări a lucrării : după ce prima redactare, întreprinsă sub semnul proiectului unei expuneri în ordinea analitică a ideilor *Criticii*, ar fi fost deja încheiată, au fost scrise şi introduse în primul text elementele polemice.

Independent de acceptarea acestei ipoteze, exegeza pe care se sprijină distincţia făcută de Erdmann între elementele expunerii „analitice“ şi ale celei „anticritice“ este demnă de tot interesul pentru a cîştiga o perspectivă mai clară asupra structurii lucrării, prin raportare la prima ediţie a *Criticii*. Recenzia de la Göttingen, judecăţile lui Hamann şi ale altor critici, care au ajuns pe căi mai directe sau mai indirecte la cunoştinţa lui Kant, ar fi răspunzătoare, afirmă Erdmann, de pasajul cuprinzător din anexă ce se găseşte sub titlul *Exemplu pentru o judecată a criticii care premerge cercetării*, de *Cuvîntul înainte*, de nota din paragraful 3, de notele observaţiilor I, II şi III de la sfîrşitul primei părţi, de paragrafele 27—31 şi de alte mici pasaje în care se fac referiri la Hume, de paragraful 39, cu care se încheie partea a doua, de scurtele note din paragrafele 46 şi 48, de paragrafele 57—60 puse sub titlul *Încheiere. Despre*

[47] E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Br. Cassirer, Berlin, 1921, p. 235.

determinarea limitelor rațiunii pure, precum și de pasajul compact intitulat *Dezlegarea problemei generale a Prolegomenelor. Cum este metafizica posibilă ca știință?* Ceea ce rămîne din textul *Prolegomenelor*, dacă se elimină toate aceste pasaje, reprezintă o expunere concentrată, de cele mai multe ori în ordine analitică, a dezvoltărilor din *Critica rațiunii pure.* Astfel, paragrafele 1—5 corespund Introducerii *Criticii*, 6—13 Esteticii transcendentale, 14—22 Analiticii conceptelor, 23—26 și 32—35 Analiticii principiilor, 40—56 Dialecticii transcendentale. În expunerea, în esență analitică, din paragrafele 1—22 nu există schimbări de conținut semnificative în raport cu *Critica*, ci doar o formulare mai precisă a întrebărilor și o subliniere mai accentuată a caracterului transcendental, nepsihologic al analizelor. Mai multe schimbări apar în paragrafele consacrate deducției categoriilor, ceea ce nu este de mirare, fiindcă Kant a fost, cum subliniază și în *Prolegomene*, nemulțumit de felul în care a expus această deducție în prima ediție a *Criticii*. Erdmann își sprijină ipoteza unei duble redactări pe constatarea că, dacă eliminăm din textul *Prolegomenelor* pasajele considerate a fi scrise sub influența recenziei de la Göttingen, a judecăților lui Hamann și a altor judecăți critice care au ajuns la cunoștința lui Kant cam în primul an după apariția *Criticii*, ceea ce rămîne constituie un tot coerent și unitar. Lucrul s-ar explica prin aceea că aceste părți ale textului ar fi produsul unei redactări separate, al unei prime redactări.

Ipoteza lui Erdmann a fost criticată și respinsă curînd după publicarea ei de către un alt cunoscut cercetător kantian, E. Arnoldt[48]. Arnoldt admite că în textul final pot fi deosebite două părți, corespunzătoare intențiilor pe care Erdmann le numește „analitică" și „anticritică". El contestă însă că aceste părți ar fi eterogene și că elementele ce țin de a doua parte ar fi fost introduse în text după încheierea unei prime redactări a lucrării. Arnoldt mai formulează presupunerea că înainte de a se angaja într-o expunere în ordine analitică, Kant ar fi început redactarea unui simplu rezumat al textului primei ediții a *Criticii*, pe care nu l-a încheiat, dar l-a folosit atunci cînd îl asista și îl sfătuia pe Schultz în redactarea scrierii sale, apărute în 1784. În disputa asupra ipotezei lui Erdmann a intervenit și H. Vaihinger, care a apreciat că această ipoteză va putea fi validată

[48] E. Arnoldt, *Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert.* ***Widerlegung der Benno Erdmanschen Hypothese***, **Berlin, 1879.**

sau respinsă numai pe baza unei analize amănunțite a structurii interne a *Prolegomenelor*. O propunere care se pare că nu a ispitit pînă astăzi pe nimeni.

Faptul nu este de mirare. Odată ce există un acord în ceea ce privește acțiunea a două intenții, ce-i drept convergente, ce au condus la conceperea și redactarea *Prolegomenelor*, precum și în ceea ce privește părțile din textul scrierii ce corespund acestor intenții, faptul dacă ele reprezintă straturi succesive, produse prin două redactări separate, sau momente ale unei redactări unice, rămîne, pînă la urmă, un amănunt istoric de mică însemnătate în istoria *Prolegomenelor*. Pronunțîndu-se și el asupra unor aspecte controversate ale istoriei *Prolegomenelor*, Vorländer este de părere că, atît faptul că autorul *Criticii* a lucrat încă înainte de apariția recenziei de la Göttingen la noua scriere, cît și faptul că planul ei a fost modificat după apariția acestei recenzii sînt probabile, chiar dacă nu absolut sigure. Lucruri mai precise nu pot fi stabilite în lumina informațiilor istorice existente. Independent de modul cum judecăm ipoteza unei duble redactări, distincția pe care o face Erdmann între părțile analitice, explicative și cele anticritice, polemice ale *Prolegomenelor*, observă pe bună dreptate Vorländer[49], are o incontestabilă valoare metodologică și didactică.

Istoricii operei kantiene sînt în general de acord că redactarea *Prolegomenelor* a fost încheiată în linii mari la sfîrșitul lui august[50] sau la mijlocul lui septembrie 1782[51]. Această datare pornește de la o indicație cuprinsă chiar în textul *Prolegomenelor*. În anexă se amintește de o a doua recenzie a *Criticii rațiunii pure*, așa-numita recenzie de la Gotha, despre care Kant scrie că „i-a ajuns tocmai acum în fața ochilor". Recenzia apare la 24 august 1782. Se poate deduce de aici că în aceste zile Kant era pe cale să ducă la bun sfîrșit scrierea anexei și deci încheierea lucrării. Trecuse deci un an bun de la scrisoarea lui Kant către Hartknoch, în care filosoful propunea editorului său noua scriere. Dacă ținem seama de repeziciunea cu care a fost redactată forma finală a *Criticii* (4—5 luni,

49 Vezi K. Vorländer, *Einleitung...* p. XIX.
50 Vezi B. Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 95.
51 Vezi E. Arnoldt, *op. cit.*, *apud* K. Vorländer, *Einleitung...* p. XVI.

spune Kant) şi de energia cu care se angaja filosoful în realizarea proiectelor sale literare, în această perioadă, ne putem întreba de ce a trebuit să treacă un an pînă la încheierea în linii mari a scrierii. Se pare că dincolo de schimbările pe care le-a suferit concepţia şi planul lucrării, încheierea ei a fost întîrziată de munca pe care filosoful a desfăşurat-o în această perioadă pentru pregătirea *Intemeierii metafizicii moravurilor*[52]. Nu ştim cînd a fost trimis manuscrisul *Prolegomenelor* tipografului. In orice caz, tipărirea lucrării pare să se fi prelungit, căci ea a apărut abia în primăvara anului 1783[53]. Într-o scrisoare către Kant din 8 octombrie 1785, Hartknoch afirmă despre tipograful său Grunert din Halle: „Ştiu că v-a reţinut mult atît cu *Prolegomenele*, cît şi cu *Metafizica moravurilor (Intemeierea)*“[54]. Că autorul *Criticii* nu s-a străduit să grăbească prea mult apariţia *Prolegomenelor* este încă o dovadă că el nu a socotit această carte drept o scriere ocazională. Pînă şi faptul că discuţia recenziei de la Göttingen este plasată, nu în corpul propriu-zis a lucrării, ci într-o anexă, este semnificativ în această privinţă. Ţelul principal urmărit de autor prin această scriere pare să fie o mai bună clarificare a temelor, tezelor şi argumentelor centrale ale *Criticii*, precum şi o mai bună precizare a raportului dintre concepţia dezvoltată aici şi mari curente ale tradiţiei filosofice[55]. Dacă aşa stau lucrurile, atunci *Prolegomenele* ni se înfăţişează ca o verigă intermediară între prima şi cea de a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure*.

[52] Se ştie că autorul voia să facă, în anexa *Prolegomenelor* şi o referire la scrierea sa *Intemeierea metafizicii moravurilor*. Se poate deci presupune că el a lucrat destul de mult la această scriere pînă în august 1782 (vezi B. Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 98—99).

[53] La 15 aprilie 1783, Fr. Vct. Lebr. Plessing, un fost student al filosofului, îi scrie lui Kant: „Hamann m-a înştiinţat din Königsberg că ştiutele dumneavoastră *Prolegomene* au apărut." Scrisoarea lui Garve către Kant, în care acesta îi istoriseşte cum a luat naştere recenzia de la Göttingen, scrisoare ce nu putea fi scrisă decît la un anumit interval de timp după apariţia cărţii, poartă data de 13 iulie 1783.

[54] *Apud* K. Vorländer, *Einleitung...*, p. XXI.

[55] In formularea limpede şi lapidară a unui exeget contemporan: „Scopul principal al *Prolegomenelor este* de a clarifica şi apăra opera realizată în *Critică.*“ (Ch. A. Corr, *op. cit.*, p. 717).

„PROLEGOMENELE" ÎN ISTORIA CRITICISMULUI KANTIAN

Ca scriere filosofică, *Prolegomenele* nu au o istorie separată de cea a *Criticii rațiunii pure*. Acțiunea imediată a lucrării poate fi considerată mai ales din punctul de vedere al contribuției ei la o mai bună înțelegere a ideilor *Criticii*, la răspîndirea acestor idei, și din punctul de vedere al rolului ei în pregătirea celei de a doua ediții a *Criticii*, din 1787.

Contribuția pe care au putut-o aduce *Prolegomenele* la ușurarea studiului *Criticii* a constituit obiectul unor aprecieri diferite, uneori contradictorii, ale contemporanilor. Johann Schultz, în prefața cărții sale *Explicații asupra Criticii rațiunii pure a domnului profesor Kant*, publicată în 1784, s-a exprimat încă foarte rezervat în această privință : „Că o carte cum este *Critica rațiunii pure*... în care totul, prezentare și limbă, sînt la fel de noi și neobișnuite, că o asemenea carte nu poate fi accesibilă și limpede pentru oricine, că ea va rămîne grea și istovitoare, uneori neclară, chiar și pentru gînditori încercați, că prin întinderea considerabilă va trebui să obosească și pe cel mai răbdător cititor, toate acestea nu sînt, cred eu, surprinzătoare. Că aceasta este însă aproape o carte pecetluită, pe care nu o poate deschide nimeni, sau că arată ca o prăpastie pe care și filosofii încearcă în zadar să o lumineze cu făclia judecății omenești sănătoase, aceasta este cu adevărat uimitor. Această soartă neașteptată, care a trebuit să fie, firește, foarte neplăcută autorului, a avut între timp pentru public efectul fericit că prin *Prolegomenele la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, pe care domnul profesor Kant le-a scos în anul trecut, el a primit o foarte prețioasă explicație a *Criticii* sale. Într-adevăr, acestea răspîndesc asupra sistemului autorului multă lumină binevenită. Totodată, prin aceasta plîngerea cu privire la neclaritatea acestuia a fost în mică măsură micșorată pînă acum. S-ar părea că se dă înapoi în fața *Prolegomenelor*, aproape nu mai puțin decît în fața *Criticii*. Cît pot să-mi dau seama, temeiul ar putea să constea în acestea. Cît de clar explică începutul *Prolegomenelor* adevăratul scop al *Criticii*, ele sînt, în dezvoltările ce urmează, în unele locuri, *prea amănunțite și întrețesute cu prea multe elemente secundare* pentru a se putea zări și prinde lanțul raționamentelor. Aici autorul devine neclar pentru că a voit să fie prea limpede. *În cele mai multe probleme, Prolegomenele nu sînt de înțeles prin ele însele*, ci cer cu necesitate

o familiarizare cu *Critica* şi o comparaţie cu aceasta. Această comparaţie este însă o treabă atît de grea şi de anevoioasă, încît, în loc de clarificarea căutată, se ajunge adesea într-o încurcătură şi mai mare“ [56]. Asemenea consideraţii sînt fireşti la un autor care a scris o carte de explicare a *Criticii raţiunii pure*. Cum era de aşteptat, el subliniază că apariţia *Prolegomenelor* nu face de prisos propria lui strădanie. Putem să fim în multe privinţe de acord cu Schultz. *Prolegomenele* nu sînt, cum au putut aştepta unii, o scriere filosofică accesibilă. Pentru cititorul care doreşte să aprofundeze mai mult lucrurile, ele trebuie să fie studiate nu separat, ci împreună cu *Critica*. Judecata lui Schultz cu privire la virtuţile clarificatoare ale *Prolegomenelor* s-a dovedit totuşi prea pesimistă. Ea a fost şi prematură dacă ne gîndim că a fost formulată la abia un an după apariţia lucrării lui Kant. Doi ani mai tîrziu, tînărul admirator al lui Kant, Johann Benjamin Erhard va putea gîndi altfel : „*Prolegomenele* mi-au dat o perspectivă mai clară asupra întregului sistemului dumneavoastră ; am prins pe deplin deducţia categoriilor, ce mi-a pricinuit între toate cea mai mare osteneală, deducţie care, în fapt, este totuşi aşa de strîns legată cu conceptele de spaţiu şi de timp, pe care le-am înţeles cu toate acestea de prima dată fiindcă erau ale mele ; dar poate tocmai acesta a fost motivul, şi anume că nu am dat întrebuinţarea cuvenită acestor concepte şi m-am împotrivit cu atît mai mult consecinţelor ce decurgeau din ele, cu cît nu doream ca ele să derive de aici“ [57]. Iar Vorländer se crede îndreptăţit să aprecieze că, deşi nu există dovezi directe în această privinţă, expunerea mai clară şi comparativ mai accesibilă din *Prolegomene* a avut o contribuţie însemnată la răspîndirea crescîndă a criticismului care începe încă în anul 1784 [58].

Legătura strînsă dintre *Prolegomene* şi cea de-a doua ediţie a *Criticii* nu poate fi pusă la îndoială. Deosebiri importante dintre a doua şi prima ediţie, semnalate de toţi comentatorii, sînt aducerea în prim plan a acelor teme şi motive ale filosofiei critice care o opun idealismului psihologic al lui Berkeley, accentuarea deosebirii dintre analiza psihologică şi analiza transcendentală, reliefarea mai pronunţată a relaţiei teoriei critice a cunoaşterii cu ştiinţa exactă. Toate aceste accente există deja

[56] *Apud.* B. Erdmann, *Historische Untersuchungen...*, p. 21—22.
[57] Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 296.
[58] K. Vorländer, *Einleitung...*, p. XXII.

în *Prolegomene*. Introducerea mult schimbată a celei de a doua ediţii a *Criticii* încorporează direct elaborări din *Prolegomene*. Mai departe, punctul 1 al paragrafului V — *În toate ştiinţele teoretice ale raţiunii sînt cuprinse, ca principii, judecăţi sintetice a priori* — este luat aproape cuvînt cu cuvînt din textul *Prolegomenelor*, iar paragraful VI — *Problema generală a (Criticii) raţiunii pure* — corespunde, cel puţin în ceea ce priveşte conţinutul, paragrafelor 4, 5 şi 6 ale *Prolegomenelor*. Paragrafele 2 şi 3 ale *Esteticii transcendentale* consacrate analizei spaţiului şi timpului sînt elaborate după paragrafele 6—9 ale *Prolegomenelor*. Cum observă B. Erdmann, prin aceste preluări şi încorporări şi demersul în esenţă sintetic al *Criticii* a fost afectat, în măsura în care expunerea din *Prolegomene* este una în ordine analitică [59]. S-a observat, totodată, că noua elaborare a deducţiei transcendentale a categoriilor şi a paralogismelor în ediţia a II-a a *Criticii* preia mai puţine elemente din *Prolegomene*. Bunăoară, distincţia dintre *judecăţile de percepţie* şi *judecăţile de experienţă*, care ocupă un loc atît de important în partea a doua a *Prolegomenelor*, este amintită doar în treacăt în ediţia a II-a a *Criticii* şi sub o altă denumire [60].

Prolegomenele nu au mai fost editate în cursul vieţii lui Kant. Odată cu apariţia noii ediţie a *Criticii* din 1787, *Prolegomenele* trec oarecum în umbră. Pe măsură ce însemnătatea şi noutatea ideilor criticii au fost mai bine înţelese, interesul celor ce studiau şi cercetau filosofia teoretică a lui Kant s-a concentrat tot mai mult asupra acestei scrieri. În prima jumătate a secolului trecut, *Prolegomenele* sînt puţin citate în scrierile despre filosofia lui Kant. J. K. Fr. Rosenkranz, unul dintre editorii operei lui Kant în această epocă, numeşte *Prolegomenele* „o scriere apologetică ocazională" *(apologetische Gelegenheitschrift")*. Iar A. Schopenhauer observa cu părere de rău în lucrarea sa *Critica filosofiei kantiene*, publicată în 1819, că *Prolegomenele*, pe care le socotea „cea mai frumoasă şi de înţeles din toate scrierile principale ale lui Kant", este „prea puţin citită„ deşi uşurează în mod deosebit studiul filosofiei sale". Nu exista încă o exegeză a *Prolegomenelor*. Textul primei ediţii era încorporat fără critică în culegerile de opere complete sau alese ale lui

[59] Vezi *Historische Untersuchungen...*, p. 23.

[60] O analiză amănunţită a raportului dintre *Prolegomene* şi a doua ediţie a *Criticii* poate fi găsită în cartea lui B. Erdmann, *Criticismul lui Kant în prima şi în cea de a doua ediţie a Criticii raţiunii pure*, Leipzig, 1878.

Kant. Dezvoltarea neokantianismului, îndeosebi după 1860, a însemnat şi o renaştere a interesului pentru *Prolegomene*. De acum apar, una după alta, cele mai apreciate ediţii critice ale lucrării. Astfel, în 1870 apare ediţia lui J. V. von Kirchmann, în 1878, importanta ediţie critică a lui E. Erdmann, iar în 1888 ediţia lui K. Schultz. În 1903 editarea *Prolegomenelor* în ediţia completă a operelor lui Kant, realizată de Academia Regală Prusacă de Ştiinţe, este îngrijită tot de B. Erdmann. În sfîrşit, în 1905, K. Vorländer publică propria sa ediţie critică a *Prolegomenelor*.

Astăzi, *Prolegomenele* rămîn ceea ce au fost de la început, şi anume unul dintre cele mai bune mijloace de introducere în filosofia critică a cunoaşterii. Pentru amatorul instruit, ca şi pentru cercetătorul profesionist, ele prezintă, pe deasupra, un interes particular. Este într-un fel unica lucrare scrisă de un gînditor de asemenea putere şi originalitate în care se urmăreşte degajarea structurii de ansamblu şi, totodată, precizarea pînă în nuanţe a punctelor de sprijin ale unei concepţii care a cunoscut deja o expunere sistematică. Cum sugestiv o spune Ernst Cassirer: „Acum Kant stătea în faţa operei sale încheiate ca cititor şi, în acelaşi timp, ca critic; acum putea să desfăşoare încă o dată ţesătura complicată în întregul ei, să dezlege şi să însemne totodată firele principale care o ţin laolaltă“ [61]. Am zice că ne găsim în faţa unei scrieri ce ne oferă o ocazie privilegiată, ocazia de a putea urmări mai îndeaproape întoarcerea spre sine, sforţarea fără răgaz de a întări, de a consolida şi, totodată, de a îndrepta, atît de caracteristice adevăratei gîndiri filosofice.

MIRCEA FLONTA

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

Greutățile pe care le are de înfruntat traducătorul acestei scrieri sînt cele ce stau în fața traducătorului tuturor marilor lucrări de maturitate ale lui Kant, în primul rînd în fața celui ce se încumetă să încerce o traducere a *Criticii rațiunii pure*. Ele vin, dincolo de densitatea și concentrarea neobișnuită a ideilor, din particularități ale expunerii. Exprimarea filosofului vădește o sforțare neslăbită de a prinde și fixa gîndul în toate determinările sale, de a explicita cît mai deplin supozițiile fiecărui raționament, precum și toate verigile din lanțul argumentelor. Ea poartă pecetea luptei necontenite, niciodată încheiate, pentru o luare în stăpînire cît mai deplină a ideilor și argumentelor. Chiar atunci cînd reia în scrieri diferite una și aceeași temă, Kant nu lasă niciodată impresia de a fi atins acea dominare suverană a complexității problemelor ce-l preocupă, care i-ar îngădui să se concentreze în primul rînd nu asupra a ceea ce spune, ci asupra felului cum spune. O distanțare voită față de procedee folosite curent de mari maeștri ai stilului, dictată de scrupulul de a nu atrage și convinge cititorul prin nimic altceva decît prin forța lăuntrică a argumentelor, se unește cu străduința de a considera orice idee din cît mai multe perspective, de a preveni înțelegeri greșite și de a răspunde la cît mai multe obiecții posibile. Acestora li se adaugă capacitatea ieșită din comun de a cuprinde dintr-o privire un șir foarte întins de idei și raționamente. De aici lungi perioade ce cuprind uneori 5, 6 sau chiar 7 propoziții secundare. O cascadă de propoziții ce se condiționează, se determină, se completează și se limitează unele pe celelalte în relații ce vor fi fost, fără îndoială, cu totul limpezi în cugetul autorului, dar care rămîn greu de deslușit pentru un cititor cît de încercat. Iar parantezele, și mai ales numeroasele explicații, avertismente și rezerve, ce înconjoară ca un roi nucleul ideatic, nu sînt de natură să-i ușureze situația. Acestei nedeterminări, uneori destul de pronunțate, ale raportului dintre părțile aceleiași fraze i se adaugă, nu rareori, imprecizii în exprimare, datorate cel mai adesea lipsei unor indicații clare cu privire la ceea ce califică atributele introduse fără prea multă zgîrcenie. Folosirea în înțelesuri diferite a unor termeni-cheie cum sînt *obiectiv, subiectiv, transcendental,* pleonasmele, perifrazele greoaie, discontinuitățile logico-sintactice și repetările nu îndestul motivate complică și mai mult sarcina cititorului, pentru a nu mai vorbi de cea a traducătorului. Despre ostenelile pe care trebuie să le ia asupra-și primul s-a vorbit mult încă în timpul vieții filosofului și ele ar putea fi greu descrise mai

sugestiv decît în mica istorisire anecdotică ce urmează. Întîlnind în anii bătrîneții și ai celebrității sale un fost prieten și coleg din vremea studenției, Kant și-ar fi exprimat surprinderea că acesta, un om de afaceri asaltat de griji și treburi ce nu suferă amînare, mai găsește totuși timp pentru a-i citi scrierile filosofice. Răspunsul surprinzător al interlocutorului lui Kant a fost că o face cu plăcere și că ar face-o cu și mai mult folos dacă ar avea mai multe degete (? !). Iată și explicația acestei observații neașteptate: „Da, iubite prietene, căci felul vostru de a scrie este așa de bogat în paranteze și rezerve pe care trebuie să le am în vedere, încît pun un deget pe cîte un cuvînt, apoi pe al doilea, al treilea, al patrulea și înainte de a ajunge să întorc foaia mi-am întrebuințat deja toate degetele." Kant însuși judeca cu severitate neajunsurile expunerii pe care a dat-o bazelor filosofiei sale critice. De altfel, în prefața celei de a doua ediții a *Criticii rațiunii pure* el aprecia că, și după îmbunătățirile pe care le-a adus cu această ocazie expunerii, mai este în această privință „mult de făcut".

Problema cea mare și dintotdeauna a traducătorului scrierilor din cea de a doua epocă a creației filosofului, a scrierilor numite *critice*, este de a împăca cerința inteligibilității și clarității textului său cu cea a fidelității față de original. De multe ori, în traducerea filosofică una dintre aceste cerințe poate fi satisfăcută într-o măsură mai mare doar pe socoteala celeilalte și asemenea particularități ale stilului scrierilor de maturitate ale lui Kant, cum sînt cele despre care a fost vorba mai sus, arată cît de mare este această primejdie în cazul unui text cum este cel al *Prolegomenelor*. O traducere *literală*, care va înțelege și va realiza cerința fidelității față de original urmărind întotdeauna textul original cuvînt cu cuvînt și conservînd toate particularitățile sintactice, morfologice și de punctuație ale acestuia va putea cu greu produce o proză cît de cît inteligibilă *. Dim-

* Că o asemenea traducere *literală* a textului kantian nu este recomandabilă nici măcar în situații relativ mai simple o poate arăta doar un singur exemplu. În cel de al treilea alineat al *Cuvîntului înainte* al *Prolegomenelor*, autorul scrie că și-a propus să-i convingă pe toți ce se îndeletnicesc cu metafizica să-și întrerupă pentru o vreme activitatea și să răspundă mai întîi unei întrebări de ordin general. Enunțul textual al acestei întrebări, plasate de autor între ghilimele, este: *„ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei"*. O traducere „fidelă" în română ar fi: „dacă ceva de felul metafizicii este în genere posibil". În loc de aceasta, cititorul va găsi traducerea: „este metafizica în genere posibilă ?" „Infidelitatea" traducerii sare în ochi, dar ea pare să fie totuși cel mai mic dintre rele. Dincolo de avantajele unei clarități și naturaleți superioare, există în acest caz cel puțin o rațiune care nu numai îndreptățește, dar și cere „abaterea" de la original. Căci această redare, spre deosebire de cea literală, exprimă în limba română o întrebare și justifică deci introducerea ghilimelelor, pe care le găsim în textul kantian.

potrivă, o traducere *liberă*, care va conferi textului o cît mai mare claritate și accesibilitate, suprimînd, adăugînd și modificînd fără nici o reținere cuvinte și structuri sintactice ale textului original în raport cu aceste nevoi, nu va mai fi, pînă la urmă, o *traducere*, ci o redare personală a ideilor autorului cu un însemnat coeficient de interpretare.

Această traducere a *Prolegomenelor* urmează, la peste șaizeci de ani, celei a lui Mihail Antoniade *(Cultura Națională*, București, 1924), care a devenit în zilele noastre o carte rară. Ea încearcă să urmeze, ca și prima traducere ce transcrie cadențele kantiene într-o frumoasă română cultă, o cale de mijloc. Intenția noastră a fost să redăm pînă în nuanțe structura și înțelesurile textului original fără a spori greutățile cu care are de luptat cititorul acestuia. Am crezut, pe deasupra, că cerința fidelității, a adecvării față de original, ne cere să încercăm a-i da cititorului, printr-o folosire potrivită a mijloacelor pe care ni le pune la îndemînă limba noastră, și o idee despre felul de a scrie al lui Kant. Am redat de aceea întocmai structurile lingvistice masive și încărcate ale originalului ori de cîte ori am socotit că inteligibilitatea nu a fost prin aceasta cu totul sacrificată. Ne-am străduit totodată să sugerăm cititorului român ceva din farmecul stilistic neîndoielnic al originalului, din marea frumusețe a comparațiilor, din fina ironie a unor aluzii, mult mai transparente pentru contemporani, și mai cu seamă din acel amestec de severă rigoare și energică vioiciune a multor exprimări pe care Schopenhauer l-a caracterizat în mod voit antinomic drept „uscăciune strălucitoare" *(glänzende Trockenheit)*. Cititorul avizat va judeca singur modul cum am înțeles să facem față acestor dileme, precum și măsura în care realizarea răspunde intențiilor. Știm că o traducere este infinit perfectibilă și că traducătorul, mai cu seamă în filosofie, are multe obligații și puține scuze.

Între principalele ediții critice ale *Prolegomenelor*, edițiile B. Erdmann (1878), K. Schultz (1888) și K. Vorländer (1905), nu există deosebiri însemnate. B. Erdmann a îngrijit și textul *Prolegomenelor* care a apărut, în anul 1903, în volumul IV al *Operelor complete* ale lui Kant, editate, începînd din 1902, de Academia Regală Prusacă de Științe din Berlin. Potrivit principiilor mai conservatoare ale acestei ediții, socotite standard, Erdmann a renunțat aici la o serie de corectări ale textului ediției originale, pe care le introdusese în propria lui ediție critică din 1878. Încălcînd practica statornicită de a traduce scrierile lui Kant după ediția Academiei, ne-am condus în această traducere în primul rînd după ediția lui Vorländer. Pentru această alegere datorăm o scurtă explicație.

Ediția lui Vorländer se deosebește considerabil de celelalte ediții ale *Prolegomenelor* doar într-o singură privință. Ea introduce o schimbare majoră în textul publicat de Kant, deplasînd cinci aliniate din paragraful 4 la sfîrșitul paragrafului 2. Necesitatea unei asemenea modificări a fost semnalată încă din 1879 de cunoscutul cercetător kantian Hans Vaihinger. Pornind de la constatarea a nu mai puțin de 10 „nepotriviri și incongruențe"

în textul paragrafelor 2 şi 4, Vaihinger a susţinut că ele dispar fără urmă prin plasarea a cinci alineate din paragraful 4 la sfîrşitul paragrafului 2. Vaihinger a mai presupus că deplasarea de text pe care a semnalat-o ar putea fi explicată cel mai simplu prin ipoteza unei înlocuiri mecanice a unei coli tipografice cu alta *(Blattversetzung)*, datorate unei neatenţii a autorului sau a tipografilor. Această ipoteză a fost confirmată de un alt cercetător, Sitzler, care a putut să arate că alineatele a căror ordine a fost inversată în ediţia originală ocupă exact acelaşi spaţiu, adică o coală tipografică de o sută de rînduri. Ipoteza lui Vaihinger a dat naştere unei polemici destul de îndelungate între specialişti. B. Erdmann, unul dintre cei mai însemnaţi istorici ai *Prolegomenelor* din acea vreme, însărcinat cu îngrijirea scrierii în ediţia standard a *Operelor* lui Kant, nu a acceptat-o. Singurul argument cu adevărat puternic care sprijină poziţia lui Erdmann şi a altor exegeţi conservatori este, pînă la urmă, faptul că autorul *Prolegomenelor* nu a observat această inversare şi nu a întreprins, prin urmare, nimic pentru corectarea ei. Acest agument este biruit însă de evidenţa pe care o produce examinarea comparativă a textului în cele două variante. Cititorul poate judeca singur printr-o comparaţie cu traducerea lui M. Antoniade sau plasînd ultimele cinci alineate ale paragrafului 2 după primul alineat al paragrafului 4, şi examinînd rezultatul la care ajunge cu traducerea realizată aici după ediţia Vorländer. Acesta din urmă nu numai că a acceptat ipoteza lui Vaihinger, dar a şi procedat, pentru prima dată, în consecinţă, operînd inversarea recomandată. Justeţea acestei decizii nu mai este în discuţie. În *Post scriptum*-ul reproducerii fotomecanice a volumului IV al ediţiei Academiei, care înglobează textul *Prolegomenelor* (Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968), se apreciază că necesitatea modificării propuse de Vaihinger şi realizată pentru prima dată în ediţia Vorländer „nu mai este astăzi pusă la îndoială".

Asteriscurile din textul traducerii trimit la note scrise de Kant şi aşezate de el în josul paginilor, iar cifrele arabe la notele informative şi explicative destinate cititorului român, care au fost plasate la sfîrşitul cărţii. Pentru alte informaţii cu privire la istoria *Prolegomenelor* şi la raportul lor cu *Critica raţiunii pure* cititorul poate consulta Studiul introductiv.

PROLEGOMENE

LA
ORICE METAFIZICĂ VIITOARE
CARE
SE VA PUTEA ÎNFĂȚIȘA
DREPT ȘTIINȚĂ

CUVÎNT ÎNAINTE [1]

Prolegomenele [2] *de față nu au fost scrise pentru începători, ci pentru viitorii profesori* [3]*, și nici acestora nu trebuie să le slujească doar pentru a pune ordine în expunerea unei științe gata făcute, ci, în primul rînd, pentru a da la iveală însăși această știință.*

Există învățați pentru care istoria filosofiei (a celei vechi, ca și a celei noi) este însăși filosofia; prolegomenele de față nu sînt scrise pentru aceștia. Ei vor trebui să aștepte pînă cînd cei ce se străduiesc să se adape chiar de la izvoarele rațiunii își vor fi desăvîrșit lucrarea și abia atunci le va veni și lor rîndul să dea lumii de veste despre cele întîmplate. După părerea lor, nu mai poate fi spus nimic ce să nu fi fost spus cîndva și, neîndoielnic, o asemenea afirmație ar putea trece drept o prezicere sigură și despre tot ce va să vină; căci, de vreme ce mintea omenească a stăruit multe veacuri într-un chip sau altul asupra a nenumărate subiecte, nu va fi greu ca pentru orice lucru nou să poată fi găsit un altul vechi, care să-i semene într-o oarecare măsură [4].

Ținta mea este de a-i convinge pe toți cei ce cred că merită să te îndeletnicești cu metafizica de faptul că este neapărat necesar ca ei să-și întrerupă pentru o vreme orice activitate, să nu mai țină seama de cele ce s-au înfăptuit pînă în prezent și să-și pună mai întîi de toate întrebarea: „este metafizica în genere posibilă?"

Dacă metafizica este o știință, atunci cum se face că ea nu poate dobîndi, ca și celelalte științe, o recunoaștere generală și durabilă? Iar dacă nu este o știință, cum se întîmplă că reușește să ne ia ochii, prezentîndu-se sub aparența unei științe, și să amăgească mintea omenească cu speranțe care nu pier niciodată, dar nici nu se împlinesc vreodată? Fie că vom proba în acest fel știința sau neștiința noastră, va trebui totuși să hotărîm o dată ceva sigur despre natura acestei pretinse științe, căci

este cu neputință ca lucrurile să rămînă pe mai departe așa cum sînt acum. Pare aproape de rîs că, în timp ce oricare altă știință merge înainte fără încetare, tocmai în aceea care pretinde a fi înțelepciunea însăși și pe care orice om o consultă ca pe un oracol ne învîrtim mereu pe loc fără a înainta cu un singur pas. În mod firesc, adepții ei se împuținează, căci cei ce sînt destul de înzestrați pentru a se afirma în alte științe nu par a fi dispuși să-și pună în joc reputația într-o disciplină în care oricine, chiar dacă este neștiutor în toate celelalte domenii, se încumetă să rostească o judecată definitivă, pentru că pe acest tărîm nu există încă nici o măsură demnă de încredere după care am putea deosebi ceea ce are temei de vorbăria goală.

Nu este însă ceva chiar nemaiauzit ca, după o îndelungată strădanie în cîmpul unei anumite științe, atunci cînd lumea se minunează cît a ajuns ea de departe, să-i treacă totuși, în cele din urmă, cuiva prin minte întrebarea : dacă și în ce chip o asemenea știință este în genere posibilă ? Căci rațiunea umană este atît de dornică să construiască, încît în mai multe rînduri ea a ridicat deja turnul, iar apoi l-a dărîmat pentru a afla cum îi sînt alcătuite temeliile. Nu este niciodată prea tîrziu pentru a deveni chibzuit și înțelept ; dar dacă cercetarea vine tîrziu, este întotdeauna mai greu să o urnești din loc.

A întreba dacă o știință este posibilă înseamnă a te îndoi de realitatea ei. O asemenea îndoială îi jignește pe toți aceia a căror singură avuție stă, poate, în această presupusă comoară ; și de aceea cel care dă glas unei atari îndoieli trebuie să se aștepte la o împotrivire generală. Unii, strîngînd în brațe compendiile lor de metafizică, îl vor privi cu dispreț, mîndri de avuția lor străveche, pe care o socotesc, tocmai din acest motiv, legitimă ; alții, care nu văd nicăieri ceva care să nu fie totuna cu ceea ce au mai văzut prin alte părți, nu îl vor înțelege ; și, o vreme, totul va rămîne ca și cum nu s-ar fi întîmplat nimic de natură să trezească temerea sau speranța unei schimbări apropiate.

Îndrăznesc, totuși, să prezic că cititorul acestor prolegomene, care știe să gîndească singur, nu numai că se va îndoi de știința sa de pînă acum, ci va fi, pînă la urmă, pe deplin convins că o asemenea știință nici nu poate

să existe fără a fi împlinite cerințele înfățișate aici, pe care se întemeiază posibilitatea ei. Și cum aceasta nu s-a întîmplat niciodată pînă acum, urmează că metafizica nu există încă[5]*. Însă de vreme ce nici nevoia de metafizică nu poate să piară vreodată *, pentru că interesul rațiunii omenești se împletește prea strîns cu ea, cititorul va recunoaște că o reformă completă sau, mai degrabă, o nouă naștere a acesteia, după un plan cu totul necunoscut pînă acum, nu va mai putea fi amînată, oricît de puternică ar fi o vreme împotrivirea.*

De la încercările lui Locke și Leibniz, ba chiar de la apariția metafizicii, atît cît putem să urmărim istoria ei, nici un eveniment nu a fost mai hotărîtor pentru destinul acestei științe decît atacul pe care l-a îndreptat împotriva ei David Hume. El nu a adus lumină în acest fel de cunoaștere, dar a făcut totuși să scapere o scînteie de la care s-ar fi putut aprinde o lumină, dacă s-ar fi găsit o materie a cărei pîlpîire să fi fost întreținută și sporită cu grija cuvenită.

Hume a pornit în principal de la un singur concept al metafizicii, dar de la unul fundamental, și anume de la relația dintre cauză și efect (prin urmare și de la conceptele derivate de forță și acțiune ș.a.m.d.) și a cerut rațiunii, care susține că a produs acest concept cu propriile ei forțe, să spună cu ce drept pretinde că un lucru poate fi astfel încît atunci cînd el se produce, prin aceasta este produs în mod necesar și un altul ; căci tocmai aceasta ne spune conceptul de cauză. Hume a dovedit, fără putință de tăgadă, că este în întregime cu neputință pentru rațiune să gîndească a priori *și din concepte o asemenea relație, deoarece aceasta conține necesitate ; căci nu se poate înțelege pe ce temei am putea afirma că dacă ceva este și altceva trebuie să fie în mod necesar și cum ar putea deci să fie introdus* a priori *conceptul unei asemenea corelații. De aici, el a dedus că rațiunea se înșală cu desăvîrșire în ceea ce privește acest*

* Rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille / Labitur et labetur in omne volubilis aevum.[6] (E țăranul care așteaptă apa-n vad să se termine. / Dar ea curge și va curge și în veci nu s-o sfîrși) — trad. Lelia Teodosiu. Horațiu : Epistola I. 42 ș.u., în Horatius, *Opera omnia*, vol. 2 — *Satire. Epistole. Artă poetică*, ed, critică, p. 189, Ed. Univers, București, 1980.

concept, considerîndu-l copilul ei legitim cînd în realitate nu este decît un bastard al imaginației, care, fecundată de experiență, strînge laolaltă anumite reprezentări subsumîndu-le legii asociației și dă necesitatea subiectivă care izvorăște de aici, adică obișnuința, drept o necesitate obiectivă, întemeiată pe rațiune. Hume a ajuns astfel la concluzia că rațiunea nici nu are capacitatea de a gîndi asemenea corelații, chiar și numai în general, căci conceptele ei ar deveni atunci simple plăsmuiri, iar toate cunoștințele ei pretinse a exista a priori *nu ar fi decît experiențe obișnuite purtînd o denumire falsă; ceea ce este totuna cu a spune că nu există nici o metafizică și că nici nu poate exista vreuna.* *

Oricît de pripită și de greșită a fost concluzia lui, ea se întemeia totuși pe o cercetare, și o astfel de cercetare ar fi meritat ca mințile cele mai bune ale vremii să se fi unit pentru a dezlega chestiunea în sensul pe care l-a arătat el, într-un chip cît mai fericit cu putință. Iar de aici ar fi putut porni în curînd o întreagă reformă a științei[7].

Dar soarta, dintotdeauna neprielnică metafizicii, a vrut ca Hume să nu fie înțeles de nimeni. Nu poți privi fără mîhnire felul în care adversarii săi, Reid, Oswald, Beattie și, mai recent, Priestley scapă din vedere ceea ce el a urmărit, considerînd drept admis tocmai ceea ce Hume pune la îndoială, probînd, în schimb, cu vehemență și, de cele mai multe ori, cu mare lipsă de modestie tocmai ceea ce lui nu i-a trecut niciodată prin minte să pună la îndoială. Lipsa lor de înțelegere pentru acest îndemn spre îndreptare a mers atît de departe, încît totul

* Și totuși Hume păstrează numele de metafizică pentru această filosofie distructivă, căreia îi atribuie o valoare deosebită. „Metafizica și morala", spune el (în *Eseuri*, partea a IV-a, pag. 214, trad. germ.) „sînt ramurile cele mai importante ale științei; matematica și științele naturii nu valorează nici pe jumătate cît ele." Pătrunzătorul bărbat nu avea însă în vedere decît folosul pe care l-ar aduce cu sine înfrînarea pretențiilor nesăbuite ale rațiunii speculative pentru a pune o dată capăt disputelor nesfîrșite și stăruitoare ce rătăcesc omenirea; el a pierdut însă din vedere paguba care rezultă din împrejurarea că i se răpesc rațiunii cele mai importante nădejdi, singurele care pot îndruma voința către țelul cel mai înalt al străduințelor ei.

a rămas ca mai înainte, ca și cum nu s-ar fi întîmplat nimic. Întrebarea nu era dacă conceptul de cauză este corect, folositor și neapărat trebuincios în întreaga cunoaștere a naturii, căci Hume nu s-a îndoit niciodată de aceasta, ci dacă conceptul este gîndit a priori *de către rațiune și dacă reprezintă astfel un adevăr de sine stătător, independent de orice experiență, putînd primi, prin urmare, o întrebuințare mult mai largă, ce nu se mărginește doar la obiectele experienței. Aceasta era întrebarea la care aștepta un răspuns Hume. Ceea ce se punea în discuție era doar originea acestui concept și nicidecum neputința de a ne lipsi de el în practică. Dacă ar fi fost descoperită această origine, atunci atît condițiile folosirii sale, cît și granițele în care el poate fi aplicat în mod legitim ar fi fost date de la sine.*

Pentru a răspunde întrebării sale, adversarii vestitului gînditor ar fi trebuit să pătrundă foarte adînc în natura rațiunii, în măsura în care aceasta se îndeletnicește numai cu gîndirea pură, ceea ce nu le-a fost la îndemînă. Ei au găsit, drept urmare, un mijloc mai lesnicios pentru a se împotrivi fără pic de înțelegere, și anume apelul la simțul comun. *A fi înzestrat cu un simț comun sănătos (sau cu unul natural, cum se spune de la o vreme) este, într-adevăr, un dar al cerului. Dar existența lui trebuie probată prin fapte, prin chibzuință și rațiune în ceea ce gîndim și spunem, iar nu invocîndu-l ca pe un oracol ori de cîte ori nu știm să producem nimic temeinic pentru a dovedi că avem dreptate. A ne bizui pe simțul comun atunci și numai atunci cînd știința și înțelegerea nu mai știu cum să se descurce reprezintă una dintre acele invenții subtile ale timpurilor mai noi cu ajutorul căreia cel mai searbăd flecar poate înfrunta cu îndrăzneală și poate ține piept celei mai temeinice minți. Cîtă vreme însă puterea de pătrundere a minții omenești nu a pierit încă pe de-a întregul, nimeni nu va recurge la acest expedient. Privit mai îndeaproape, apelul la simțul comun nu este decît supunerea la judecata mulțimii, a cărei încuviințare îl face pe filosof să roșească dar care-l încîntă pe neghiobul dornic de popularitate și-l face să stăruie în eroare. Mă gîndesc însă că Hume ar fi putut pretinde cu aceeași îndreptățire ca și Beattie că are un bun simț sănătos și pe deasupra încă ceva ce,*

fără îndoială, îi lipsea acestuia din urmă, și anume un spirit critic care menține simțul comun în granițele sale firești, ferindu-l să se rătăcească în speculații sau, dacă este vorba tocmai despre acestea, împiedicîndu-l să se pronunțe în chip definitiv, de vreme ce nu știe să justifice principiile sale; căci numai în acest chip va putea rămîne el un bun simț sănătos. Dalta și ciocanul pot servi, fără îndoială, la prelucrarea unei bucăți de lemn, dar pentru gravura în aramă avem nevoie de un ac anume făcut pentru aceasta. Tot astfel, bunul simț și intelectul speculativ sînt la fel de folositoare, dar fiecare în felul său; primul, cînd e vorba de judecăți care-și găsesc aplicarea nemijlocită în experiență, iar cel din urmă acolo unde trebuie să judecăm în general, numai prin concepte, de pildă în metafizică. În acest din urmă domeniu bunul simț, care revendică pentru sine, dar adesea per antiphrasin, *acest titlu, nu are nimic de spus.*

Mărturisesc de bunăvoie: amintirea lui Hume[8] *a fost cea care m-a trezit mai întîi, cu mulți ani în urmă, din somnul dogmatic și a dat cercetărilor mele în cîmpul filosofiei speculative o cu totul altă direcție. Departe de mine gîndul de a împărtăși concluziile sale, care erau pur și simplu urmarea faptului că el nu și-a reprezentat problema în toată amploarea, ci a avut în vedere doar o parte a ei, care nu putea fi soluționată fără a ține seama de întreg. Dacă se pornește de la o idee pe care ne-a lăsat-o altul — și anume de la o idee întemeiată, chiar dacă nu pe deplin dezvoltată — se poate nădăjdui ca, printr-o meditație stăruitoare, să o ducem mai departe decît spiritul pătrunzător căruia îi datorăm prima scînteie a acestei lumini.*

Am încercat, așadar, mai întîi să văd dacă nu cumva obiecția lui Hume poate fi formulată într-un mod general și am descoperit curînd că noțiunea legăturii dintre cauză și efect nu este nici pe departe singura prin care intelectul gîndește a priori *legături dintre lucruri, și că, mai degrabă, metafizica se compune în întregime din asemenea concepte. Am căutat să determin numărul lor și întrucît am izbutit să-l obțin așa cum voiam, adică pornind de la un principiu unic, am întreprins deducția acestor concepte, despre care eram acum sigur că nu provin din experiență, așa cum s-a temut Hume, ci din intelectul*

pur. Această deducție, care i se păruse imposibilă pătrunzătorului meu predecesor, și la care nici măcar nu se gîndise cineva în afară de el, deși fiecare dintre noi se folosea cu deplină încredere de aceste concepte fără să se întrebe pe ce anume se întemeiază valabilitatea lor obiectivă, a fost, cred eu, cel mai greu lucru care a putut fi întreprins pînă acum în folosul metafizicii. Sarcina mi-a fost îngreuiată de împrejurarea că metafizica — în măsura în care există — nu-mi putea oferi nici cel mai mic sprijin, de vreme ce deducția în cauză trebuia, ea mai întîi, să determine însăși posibilitatea metafizicii. Cum însă izbutisem să dau o dezlegare problemei lui Hume nu doar pentru un caz particular, ci în privința capacității rațiunii pure în întregul ei, am putut înainta acum în mod sigur, chiar dacă încă încet, pentru a determina în cele din urmă — în mod complet și potrivit unor principii universale — sfera întreagă a rațiunii pure, atît în ceea ce privește limitele, cît și conținutului ei.

Este tocmai ceea ce lipsea metafizicii pentru a-și alcătui sistemul după un plan sigur.

Mă tem însă că elaborarea problemei lui Hume în toată întinderea ei (adică critica rațiunii pure) va avea parte de aceeași soartă ca problema însăși atunci cînd a fost formulată pentru întîia oară. Ea va fi judecată greșit, pentru că nu va fi înțeleasă, deoarece cartea va fi răsfoită, dar va lipsi dorința de a medita asupra ei; și se va da îndărăt de la o asemenea sforțare, pentru că lucrarea mea este aridă și obscură, pentru că se opune tuturor noțiunilor obișnuite și pentru că, pe lîngă toate celelalte, mai este și voluminoasă. Mărturisesc însă că nu mă așteptam să aud din partea unui filosof plîngeri cu privire la accesibilitate, plăcere și comoditate acolo unde este vorba despre existența unei cunoașteri neprețuite și neapărat trebuincioase pentru omenire, o cunoaștere care nu poate fi dobîndită decît urmînd regulile cele mai stricte ale exactității metodice.

Odată cu trecerea timpului poate veni și popularitatea, care nu trebuie însă niciodată să constituie punctul de plecare. Doar cît privește o anumită obscuritate, care se trage în parte din întinderea planului care împiedică cuprinderea dintr-o privire a punctelor principale supuse

cercetării, este plîngerea întemeiată. Prin prolegomenele de față se încearcă tocmai îndreptarea acestui neajuns.

Lucrarea în care am prezentat facultatea rațiunii pure în întreaga ei întindere [9]*, determinîndu-i totodată și limitele, rămîne fundamentul la care aceste prolegomene se raportează doar ca exerciții pregătitoare ; căci această critică trebuie să existe mai întîi ca o știință sistematică, elaborată pînă în cele mai mici amănunte, mai înainte de a ne putea măcar gîndi la constituirea unei metafizici sau de a avea fie chiar și o nădejde slabă în posibilitatea unei asemenea întreprinderi.*

Sîntem demult obișnuiți să vedem cum cunoștințe vechi, deja tocite, sînt înfățișate drept noi desprinzîndu-le din legăturile de mai înainte și conferindu-le haina unui sistem croită în mod arbitrar, însă sub un titlu nou ; cea mai mare parte a cititorilor nu se așteaptă, desigur, dinainte la altceva de la critica întreprinsă de mine. Aceste prolegomene îi vor face totuși să înțeleagă că se găsesc înaintea unei științe cu totul noi, la care pînă în prezent nimeni nu s-a gîndit, a cărei idee chiar a rămas pînă acum necunoscută. Pentru constituirea ei nimic din ceea ce s-a făcut pînă acum nu a putut fi folosit, în afară de indrumarea pe care o putea oferi îndoiala lui Hume. El insuși nu a bănuit posibilitatea unei asemenea științe, constituite după toate regulile, ci s-a mulțumit, spre a-și pune corabia la adăpost, s-o tragă la țărmul scepticismului, unde era menită să zacă și să putrezească. Încercarea mea țintește, dimpotrivă, să-i ofere corăbiei un cîrmaci care, avînd la îndemînă un compas și o hartă completă a mărilor, să o poată conduce cu bine oriunde ar dori, folosind principiile sigure ale artei navigației deduse din cunoașterea globului pămîntesc [10].

Cel ce vine într-o știință nouă, cu totul izolată și unica în felul ei, cu prejudecata că o poate aprecia cu ajutorul pretinselor cunoștințe dobîndite mai înainte — cu toate că tocmai ele sînt cele a căror realitate trebuie să o punem mai întîi în întregime la îndoială — nu va ajunge la altceva decît la impresia că vede în tot locul lucruri ce-i erau deja cunoscute numai pentru că expresiile sună asemănător ; doar că totul va trebui să-i apară pocit, lipsit de noimă și de neînțeles, deoarece nu pornește de la gîndurile autorului, ci numai de la pro-

prful său mod de a gîndi, care, printr-o îndelungată obișnuință, a devenit a doua sa natură. Cît privește întinderea lucrării, în măsura în care ea decurge din însăși natura științei și nu din modul de a o expune, și, alături de aceasta, uscăciunea de neînlăturat și precizia scolastică, ele sînt însușiri ce vor fi fiind foarte prielnice țelului urmărit, dar trebuie să fie păgubitoare pentru o carte.

Nu este dat oricui să scrie într-un mod atît de subtil și totodată atît de atrăgător ca David Hume, sau atît de temeinic și totodată atît de elegant ca Moses Mendelssohn[11]*; îmi place însă să cred că aș fi putut și eu să dau expunerii mele o accesibilitate mai mare, dacă m-aș fi mulțumit să schițez un plan și să-i îndemn pe alții să-l dezvolte și nu mi-ar fi stat la inimă binele științei care mă preocupă de atît de multă vreme. De altfel se cere multă statornicie și nu puțină abnegație pentru a pune mai presus de ispita unei primiri favorabile neîntîrziate perspectiva unei recunoașteri, ce-i drept tîrzii, dar durabile.*

Pentru spirit, a face planuri este de cele mai multe ori o îndeletnicire foarte plăcută și măgulitoare prin care îți poți da înfățișarea geniului creator cerînd de la alții ceea ce singur nu poți realiza, dojenind pe alții acolo unde nu poți să faci mai bine și propunînd lucruri pe care nici tu însuți nu știi unde le-ai putea găsi, deși chiar și numai pentru un plan trainic al unei critici generale a rațiunii sînt necesare mai multe eforturi decît s-ar putea crede, desigur dacă nu este vorba, ca de obicei, doar de o înșiruire de bune intenții. Rațiunea pură este însă o sferă atît de izolată, iar părțile ei sînt atît de bine legate între ele, încît nici nu poți atinge pe una din ele fără a le afecta pe toate celelalte, și nici nu poți ajunge la vreun rezultat fără a fi determinat mai întîi locul și înrîurirea fiecăreia asupra celorlalte. Fiindcă aici nu există nimic în afara acestei sfere care ne-ar putea corecta judecata înăuntrul ei, validitatea și funcția fiecărei părți depind de raporturile pe care le întreține cu celelalte în interiorul rațiunii însăși, la fel cum în alcătuirea unui corp menirea fiecărui membru în parte nu poate fi dedusă decît din conceptul complet al întregului. Iată de

ce despre o asemenea critică se poate spune că nu poate fi niciodată demnă de încredere cîtă vreme nu este încheiată pe de-a întregul și pînă în cele mai mici elemente ale rațiunii pure și că, în ceea ce privește sfera acestei facultăți, va trebui să determinăm sau să hotărîm fie totul, fie nimic.

Dar dacă un simplu plan care ar precede critica rațiunii pure ar fi de neînțeles, nesigur și nefolositor, el este, dimpotrivă, cu atît mai util dacă vine după aceasta. Căci el ne pune în situația de a cuprinde dintr-o privire întregul, de a examina pe rînd elementele principale care fac obiectul acestei științe și de a orîndui în expunere unele lucruri mai bine decît a fost posibil la prima redactare.

Ceea ce înfățișez aici este un asemenea plan al unei lucrări încheiate, care poate fi schițat acum potrivit cerințelor metodei analitice, în timp ce lucrarea însăși a trebuit să fie redactată urmînd metoda sintetică, pentru ca știința să pună în fața ochilor toate articulațiile ei, ca structură a unei facultăți de cunoaștere cu totul deosebite, în corelația ei naturală. Cel care va găsi că acest plan, pe care-l pun ca prolegomene înaintea oricărei metafizici viitoare, este și el obscur, va trebui să înțeleagă că nu este nevoie ca toată lumea să studieze metafizica, că există talente care izbutesc foarte bine în alte științe temeinice și chiar profunde, mai apropiate de intuiție, dar care nu vor izbuti în cercetări întreprinse numai prin deducție pură a conceptelor și că într-un asemenea caz este mai bine să-și folosească însușirile intelectuale cu care sînt înzestrate în alte domenii. Acela care se încumetă însă să judece metafizica sau chiar să conceapă el însuși o metafizică va trebui neapărat să satisfacă cerințele formulate aici, ceea ce poate să facă fie acceptînd soluția mea, fie combătînd-o cu argumente temeinice și propunînd alta în locul ei, căci simplul refuz de a o accepta nu este suficient. Va trebui, în sfîrșit, să nu uite că obscuritatea, atît de mult hulită (un fel obișnuit de a ascunde propria lene sau lipsă de pătrundere), își are și

ea foloasele ei : toți cei ce păstrează o tăcere prudentă în celelalte științe vorbesc ca adevărați maeștri în chestiunile de metafizică și judecă fără sfială, fiindcă aici neștiința lor nu se deosebește clar de știința altora, ci numai de adevăratele principii ale criticii, despre care se poate spune cu deplină îndreptățire :

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent. *

VERGILIU.

* De la stupină gonesc pe toți trîntorii, leneșa gloată.
Vergiliu, Georgica IV 168, în Vergiliu, *Bucolice Georgice*, trad. D. Murărașu, Edit. pentru Literatură Universală, București, 1967, pag. 118.

PROLEGOMENE

INTRODUCERE DESPRE SPECIFICITATEA ORICĂREI CUNOAȘTERI METAFIZICE

§ 1

DESPRE SURSELE METAFIZICII

Dacă voim să înfățișăm o cunoaștere drept *știință* trebuie mai întîi să putem determina cu precizie ce anume o deosebește de celelalte feluri de cunoaștere, ce nu are comun cu nici una din acestea și îi este deci specific. Dacă nu vom face astfel, hotarele ce despart științele se vor șterge și nici una dintre ele nu va mai putea fi tratată temeinic potrivit naturii sale.

Această specificitate poate să provină din deosebirea ce există fie între *obiectele cunoașterii*, fie între *sursele cunoașterii*, fie și din *modul în care se realizează cunoașterea*, sau din îmbinarea unora, dacă nu chiar a tuturor, laolaltă. Pe aceste elemente se întemeiază, în primul rînd, ideea unei științe posibile și a domeniului ei.

În ceea ce privește, mai întîi, sursele unei cunoașteri metafizice, rezultă deja din însuși conceptul unei astfel de cunoașteri că ele nu pot fi empirice. Principiile acestei cunoașteri (de care țin nu numai propozițiile ei prime, ci și conceptele ei de bază) nu trebuie deci să fie luate niciodată din experiență ; căci cunoașterea nu trebuie să fie fizică, ci metafizică, adică o cunoaștere care se întinde dincolo de experiență. La temelia cunoașterii metafizice nu va sta, așadar, nici experiența externă, care reprezintă sursa fizicii propriu-zise, nici experiența internă, care constituie baza psihologiei empirice. Ea este deci o cunoaștere *a priori*, izvorîtă din intelectul pur și din rațiunea pură [12].

Prin aceasta cunoașterea metafizică nu s-ar deosebi însă întru nimic de matematica pură ; ea va trebui să fie numită, prin urmare, *cunoaștere filosofică pură*. Pentru explicarea înțelesului acestei expresii trimit la *Critica rațiunii pure*, pag. 547 și urm. *, unde deosebirea dintre

* Trimiterile se fac la I. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar, El. Moisuc, Editura științifică, București, 1969 *(n.tr.)*

Prolegomena

zu

einer jeden

künftigen Metaphysik,

die

als Wissenschaft

wird auftreten können,

von

Immanuel Kant.

Riga,

bey Johann Friedrich Hartknoch.

1783.

Coperta ediţiei princeps a *Prolegomenelor*.

cele două moduri de întrebuinţare a raţiunii a fost înfăţişată lămurit şi în chip satisfăcător. Atît despre sursele cunoaşterii metafizice.

§ 2

DESPRE SINGURUL FEL DE CUNOAŞTERE CE POATE FI NUMIT METAFIZIC

a) DESPRE DEOSEBIREA DINTRE JUDECĂŢILE SINTETICE ŞI CELE ANALITICE ÎN GENERE

Cunoaşterea metafizică trebuie să cuprindă numai judecăţi *a priori*, aceasta o cere chiar specificul surselor ei. Oricare ar fi însă originea judecăţilor sau forma lor logică, există o deosebire între ele din punctul de vedere al conţinutului, şi anume aceea că ele sînt fie pur *explicative*, adică nu adaugă nimic la conţinutul cunoaşterii, fie *extensive*, cu alte cuvinte, sporesc cunoaşterea noastră ; primele vor putea fi numite judecăţi *analitice*, iar celelalte judecăţi *sintetice*.

Judecăţile analitice nu cuprind în predicatul lor nimic altceva decît ceea ce era de acum gîndit în conceptul subiectului, chiar dacă nu atît de limpede şi pe deplin conştient. Atunci cînd spun : *Toate corpurile sînt întinse* nu am lărgit cîtuşi de puţin conceptul meu de corp, ci l-am desfăcut doar în elementele sale. Căci întinderea era gîndită în acest concept deja înainte de formularea judecăţii, chiar dacă relaţia nu a fost enunţată explicit ; judecata este, prin urmare, analitică. Dimpotrivă, propoziţia : *Unele corpuri sînt grele* conţine ceva în predicat ce nu era gîndit în conceptul general de corp ; ea sporeşte aşadar cunoaşterea mea pentru că adaugă ceva la conceptul pe care-l aveam şi trebuie ca atare să fie numită judecată sintetică.

b) PRINCIPIUL COMUN AL TUTUROR JUDECĂŢILOR ANALITICE ESTE PRINCIPIUL CONTRADICŢIEI

Toate judecăţile analitice se întemeiază în întregime pe principiul contradicţiei şi sînt, potrivit naturii lor,

cunoștințe *a priori*, independent de împrejurarea că noțiunile ce le alcătuiesc sînt sau nu empirice. Căci de vreme ce predicatul unei judecăți analitice afirmative este de mai înainte gîndit în conceptul subiectului, acest predicat nu poate fi negat despre subiect fără să ia naștere o contradicție ; tot așa, pe temeiul principiului contradicției, opusul acestui predicat va fi în chip necesar negat despre subiect într-o judecată analitică, de această dată negativă. Așa stau lucrurile cu propozițiile : *Orice corp este întins* și : *Nici un corp nu este lipsit de întindere (nu e simplu)*.

Tocmai de aceea sînt toate propozițiile analitice judecăți *a priori*, chiar și atunci cînd noțiunile care le alcătuiesc sînt empirice, cum este cazul în propoziția : *Aurul este un metal galben*, căci pentru a ști acest lucru nu am nevoie să-mi lărgesc experiența, ci am nevoie doar de conceptul meu de aur care implică deja că acest corp este galben și este metal ; toate acestea sînt cuprinse deja în conceptul meu și nu trebuie decît să-l desfac în elementele sale, fără să mă mai preocupe nimic altceva în afară de el.

c) JUDECĂȚILE SINTETICE AU NEVOIE, PENTRU A FI ÎNTEMEIATE, DE UN ALT PRINCIPIU DECÎT CEL AL CONTRADICȚIEI

Există judecăți sintetice *a posteriori* a căror origine este empirică ; dar există și judecăți sintetice care sînt *a priori* certe și care își au originea în intelectul pur și în rațiunea pură. Trăsătura lor comună este însă aceea că nu pot proveni nicicînd numai din principiul analizei, adică din legea contradicției ; ele mai cer și cu totul alt principiu, deși nu pot fi deduse din acesta, oricare ar fi el, decît tot după legea contradicției ; căci nimic nu trebuie să contrazică această lege, chiar dacă nu totul poate fi dedus din ea. Doresc mai întîi să fac o clasificare a judecăților sintetice.

1) *Judecățile întemeiate pe experiență* sînt oricînd sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experiență, de vreme ce nu trebuie să depășesc limitele conceptului meu pentru a-mi formula judecata și, prin urmare, nu am nevoie, pentru aceasta, de nici o

mărturie a experienţei. Propoziţia: *Orice corp este întins* este o propoziţie stabilită *a priori* şi nu o judecată întemeiată pe experienţă. Căci încă înainte de a cere sprijinul experienţei, eu am deja reunite toate condiţiile ce fac posibilă judecata mea, în conceptul din care pot să scot predicatul potrivit principiului contradicţiei, devenind prin aceasta totodată conştient de *caracterul necesar* al judecăţii, o necesitate asupra căreia experienţa nu mă poate niciodată instrui.

2) *Judecăţile matematice* sînt toate sintetice. Această observaţie pare să fi scăpat pînă acum cu desăvîrşire analiştilor raţiunii omeneşti, mai mult, ea pare a fi în deplină contradicţie cu presupunerile lor, cu toate că este indiscutabilă, certă şi foarte importantă prin consecinţele ei. Plecîndu-se de la faptul că raţionamentele matematicienilor se desfăşoară toate potrivit legii contradicţiei (aşa cum cere natura oricărei certitudini apodictice) s-a crezut în mod greşit că şi principiile matematice au fost descoperite tot pe baza legii contradicţiei. O judecată sintetică poate, ce-i drept, să fie stabilită pornind de la principiul contradicţiei, dar niciodată ca atare, ci numai în sensul că o altă propoziţie sintetică, din care ea poate fi dedusă, este acceptată ca adevărată.

Trebuie să observăm mai întîi că propoziţiile matematice propriu-zise sînt întotdeauna judecăţi *a priori* şi nu empirice, deoarece poartă cu sine necesitatea care nu poate fi derivată din experienţă. Dacă însă nu se va recunoaşte aceasta, îmi voi restrînge afirmaţia la *matematica pură*, al cărei concept implică deja ca ea să nu cuprindă cunoaştere empirică, ci numai cunoaşterea pură, *a priori*.

La prima vedere s-ar putea crede că propoziţia: $7+5=12$ este o judecată pur analitică ce decurge, potrivit principiului contradicţiei, din conceptul unei sume de şapte şi cinci. Dacă privim lucrurile mai îndeaproape, observăm însă că în conceptul sumei de 7 şi 5 nu este cuprins nimic altceva decît unirea celor două numere într-unul singur fără ca prin aceasta să fie gîndit cîtuşi de puţin care este acel număr unic care le cuprinde pe amîndouă. Conceptul de doisprezece nu este nicidecum gîndit deja prin aceea că gîndesc pur şi simplu unirea lui şapte cu cinci; oricît de mult aş analiza conceptul

meu despre o asemenea sumă posibilă, tot nu voi găsi într-însul pe cel de doisprezece. Trebuie să trecem dincolo de aceste concepte luînd în ajutor intuiția care corespunde unuia dintre cele două numere, bunăoară cele cinci degete sau cinci puncte (cum face Segner în aritmetica lui)[13], și să adăugăm una cîte una unitățile lui cinci, date în intuiție, la conceptul de șapte. Ne lărgim într-adevăr conceptul prin propoziția $7+5=12$ deoarece adăugăm la primul concept un altul nou, care nu era cîtuși de puțin gîndit în cel dintîi, ceea ce inseamnă că judecata aritmetică este întotdeauna sintetică. Acest lucru ne apare cu și mai multă claritate cînd se iau numere ceva mai mari; căci atunci vedem limpede că putem întoarce conceptul nostru pe toate fețele, oricît am dori, dar că, fără ajutorul intuiției, nu vom putea găsi niciodată suma prin simpla analiză a conceptelor noastre.

La fel, nici unul dintre principiile geometriei pure nu este analitic. Propoziția „linia dreaptă este linia cea mai scurtă care unește două puncte“ este o propoziție sintetică. Căci conceptul meu de linie dreaptă nu conține nimic despre o mărime, ci numai o calitate. Conceptul liniei celei mai scurte care unește două puncte este, așadar, în întregime adăugat și nu poate fi scos prin nici o analiză din conceptul de linie dreaptă. Aici trebuie să se ceară, prin urmare, ajutorul intuiției, căci numai prin mijlocirea ei este posibilă sinteza.

Alte cîteva principii, pe care le postulează geometrii, sînt într-adevăr analitice și se întemeiază pe legea contradicției; dar, ca judecăți identice, ele slujesc doar la înlănțuirea metodei, și nu ca principii; bunăoară, a=a, întregul este egal cu sine însuși, sau (a+b)〉a, adică întregul este mai mare decît partea. Dar chiar și aceste principii, deși pot fi întemeiate numai prin concepte, nu sînt recunoscute în matematică decît în măsura în care pot fi reprezentate în intuiție. Doar ambiguitatea exprimării este cea care ne face să credem îndeobște că predicatul unor asemenea judecăți apodictice se află deja cuprins în conceptul nostru și că judecata ar fi, prin urmare, analitică. Noi *trebuie* să adăugăm prin gîndire unui concept dat un anumit predicat și această necesitate își pune deja pecetea asupra conceptului. Dar chestiunea nu este de a ști ce anume *trebuie* să adăugăm

prin gîndire la conceptul dat, ci ce anume gîndim *în realitate*, deşi obscur, în acest concept şi atunci ni se vădeşte că predicatul îi este adăugat conceptului, ce-i drept în chip necesar, dar nu nemijlocit, ci prin mijlocirea unei intuiţii care trebuie să intervină.

Ceea ce este esenţial cunoaşterii matematicii pure şi o deosebeşte de orice altă cunoaştere *a priori* este că nu poate înainta cîtuşi de puţin *prin concepte*, ci întotdeauna numai prin construirea conceptelor (*Critica* *, pag. 547). Întrucît ea trebuie să treacă în judecăţile sale dincolo de concept pentru a ajunge la ceea ce cuprinde intuiţia care îi corespunde, judecăţile nu pot şi nu trebuie niciodată să ia naştere prin desfacerea conceptelor în elementele lor, adică în mod analitic, şi sînt, prin urmare, toate sintetice [14].

Dar nu pot să trec cu vederea neajunsul pe care l-a pricinuit filosofiei faptul că această observaţie, care altfel pare să fie la îndemîna oricui şi lipsită de însemnătate, nu a fost luată în seamă. Atunci cînd Hume a simţit că este o îndeletnicire demnă de un filosof să cuprindă cu privirea întregul cîmp al cunoaşterii pure *a priori*, în care intelectul omenesc pretinde a fi cucerit domenii atît de vaste, el a îndepărtat în mod nechibzuit din acest cîmp un întreg teritoriu — la drept vorbind cel mai important — şi anume matematica pură, închipuindu-şi că natura ei, sau, ca să mă exprim astfel, legislaţia ei s-ar întemeia pe cu totul alte principii, şi anume doar pe principiul contradicţiei. Şi cu toate că nu a realizat o împărţire a judecăţilor într-un mod atît de formal şi general cum am făcut-o eu şi nici sub această denumire, el a înfăţişat totuşi lucrurile ca şi cum ar fi spus : matematica pură nu cuprinde decît judecăţi *analitice*, iar metafizica numai judecăţi sintetice *a priori*. În această privinţă el se înşeală însă foarte mult şi eroarea lui a avut urmări deosebit de păgubitoare pentru întreaga sa concepţie. Dacă nu ar fi făcut această greşeală, cu siguranţă că el ar fi lărgit întrebarea cu privire la originea judecăţilor noastre sintetice mult dincolo de conceptul

* Aici şi în continuare, Kant foloseşte *Critica* drept titlu prescurtat pentru *Critica raţiunii pure* (*n. tr.*)

său metafizic de cauzalitate, pînă la problema posibilității unei cunoașteri matematice *a priori*; căci și pe aceasta ar fi trebuit să o socotească sintetică. În cazul acesta nu s-ar mai fi putut gîndi să-și întemeieze propozițiile sale metafizice pe simpla experiență, căci atunci ar fi trebuit să supună experienței și axiomele matematicii pure, ceea ce nu putea să nu apară din capul locului drept o întreprindere lipsită de orice perspectivă pentru o minte atît de ascuțită. Buna tovărășie în care metafizica ar fi fost așezată în acest fel ar fi apărat-o împotriva unui tratament disprețuitor, fiindcă loviturile îndreptate împotriva ei ar fi trebuit să atingă și matematica, ceea ce însă nu era și nici nu putea fi în intenția lui Hume; și astfel acest spirit pătrunzător ar fi fost condus spre considerații asemănătoare cu cele pe care le formulez aici, doar că acestea ar fi cîștigat nespus de mult prin expunerea sa de o inegalabilă frumusețe.

Judecățile metafizice propriu-zise sînt toate sintetice. Trebuie însă să deosebim judecățile *ce aparțin metafizicii* de judecățile *metafizice* propriu-zise. Printre cele dintîi se află foarte multe judecăți analitice, dar ele nu sînt decît mijloace pentru elaborarea judecăților metafizice. Acestea din urmă rămîn țelul unic al științei și sînt întotdeauna sintetice. Căci dacă există concepte ce aparțin metafizicii, cum este, bunăoară, conceptul de substanță, atunci judecățile care iau naștere prin simpla analiză a acestora aparțin și ele în chip necesar metafizicii, de exemplu: *Substanța este ceea ce nu există decît ca subiect* etc., și tocmai prin mijlocirea mai multor judecăți analitice de acest fel căutăm noi să ne apropiem de definiția acestor concepte. Cum însă analiza unui concept aparținînd intelectului pur (de felul celor pe care le cuprinde metafizica) are loc în același fel ca și analiza tuturor celorlalte concepte, chiar și a conceptelor empirice care nu aparțin metafizicii (de pildă: *Aerul este un fluid elastic a cărui elasticitate nu este suprimată la nici un grad cunoscut de frig*), urmează că numai conceptele sînt propriu-zis metafizice, dar nu și judecata analitică. Căci această știință are ceva deosebit și propriu numai ei în producerea cunoștințelor *a priori*, iar această caracteristică trebuie să fie distinsă de cele pe care le are ea în comun cu toate celelalte cunoștințe

dobîndite prin intelect. Astfel, pentru a da un exemplu, propoziția *Tot ce este substanță în lucruri este neschimbător* este o propoziție sintetică și propriu-zis metafizică.

Odată ce am adunat, potrivit anumitor principii, conceptele *a priori* care alcătuiesc materia și instrumentele de construcție ale metafizicii, analiza acestor concepte primește o mare însemnătate; ca parte distinctă (ca un fel de *philosophia definitiva*), care cuprinde numai judecăți analitice ce aparțin metafizicii, ea poate fi expusă separat de toate judecățile sintetice care constituie însăși metafizica. Într-adevăr, aceste analize nu sînt în nici un domeniu de o însemnătate atît de mare cît sînt în metafizică, căci propozițiile sintetice ale acesteia din urmă trebuie să fie produse din concepte care au fost mai întîi supuse analizei.

Concluzia acestui paragraf este, așadar, că metafizica are de-a face, de fapt, cu judecățile sintetice *a priori* și că numai prin ele poate ea să-și atingă ținta. Pentru aceasta ea are nevoie, ce-i drept, de anumite analize ale conceptelor ei, deci de judecăți analitice. Procedeul nu se deosebește însă de cel folosit în orice domeniu al cunoașterii în care se caută doar clarificarea conceptelor prin analiză. Numai elaborarea cunoașterii *a priori*, fie prin intuiție, fie prin concepte și, în cele din urmă, a judecăților sintetice *a priori* — și anume în domeniul cunoașterii filosofice — constituie conținutul esențial al metafizicii.

§3

OBSERVAȚIE CU PRIVIRE LA ÎMPĂRȚIREA GENERALĂ A JUDECĂȚILOR ÎN ANALITICE ȘI SINTETICE

În perspectiva criticii intelectului omenesc, împărțirea propusă aici este absolut necesară și de aceea merită să devină *clasică* în acest domeniu. De altfel nici nu cunosc vreun alt domeniu în care ea ar prezenta vreun interes considerabil. Așa se explică, cred eu, și împrejurarea că filosofii dogmatici, care au căutat întotdeauna

sursele judecăților metafizice numai în metafizică însăși și niciodată în afara ei, în legile rațiunii pure în genere, au trecut cu vederea împărțirea amintită, care pare a se impune de la sine, și că vestitul Wolff sau pătrunzătorul Baumgarten, care a mers pe urmele sale, au putut să caute întemeierea principiului rațiunii suficiente — care este evident sintetic — în principiul contradicției. În schimb, am găsit încă în *Eseul asupra intelectului omenesc* al lui Locke o anticipare vagă a acestei împărțiri. Căci, după ce vorbește în cartea a IV-a, capitolul al III-lea, § al 9-lea și urm. despre diferitele înlănțuiri ale reprezentărilor în judecăți și despre sursele acestora, dintre care pe una o găsește în identitate sau în contradicție (judecățile analitice), iar pe alta în existența reprezentărilor într-un subiect (judecățile sintetice), el apreciază în § 10 cunoașterea noastră (*a priori*) despre acestea din urmă drept foarte restrînsă și aproape inexistentă. Însă ceea ce spune despre acest fel de cunoaștere este atît de puțin determinat și deslușit, incît nu trebuie să ne mirăm că nimeni, nici chiar Hume nu a găsit aici imboldul de a supune cercetării propoziții de acest gen. Asemenea principii universale și, în același timp, bine determinate nu pot fi lesne învățate de la alții, care nu le-au întrevăzut decît în mod confuz. Trebuie să fi ajuns mai întîi la ele prin propria-ți gîndire pentru ca apoi să le poți găsi și la alții, unde nu le-ai fi putut recunoaște mai înainte, de vreme ce nici măcar autorii nu știau că observațiile lor se întemeiază pe o asemenea idee. Acei care nu gîndesc niciodată în chip de sine stătător posedă totuși pătrunderea să le descopere pe toate, dar abia după ce le-au fost arătate în ceea ce a fost deja spus, unde însă nimeni nu a putut să le vadă mai înainte [15].

ÎNTREBARE GENERALĂ A PROLEGAMENELOR : ESTE METAFIZICA ÎN GENERE POSIBILĂ ?

§ 4

Dacă metafizica, ce s-ar putea afirma ca o știință, ar fi o realitate, atunci am putea spune : iată metafizica, nu aveți decît s-o învățați și vă veți convinge în chip neîndoios și odată pentru totdeauna de adevărul ei. În acest caz, întrebarea de mai sus ar fi de prisos și nu ar mai rămîne decît una care privește mai mult puterea noastră de pătrundere decît existența însăși a lucrului, și anume : *Cum este metafizica posibilă* și pe ce cale trebuie să pășească rațiunea pentru a ajunge la ea ? Rațiunea omenească nu a avut însă, în acest caz, un asemenea noroc. Nu există nici o carte pe care să o putem arăta, așa cum arătăm, bunăoară, cartea lui Euclid, și despre care să spunem : iată metafizica, aici veți găsi realizat scopul cel mai înalt al acestei științe, cunoașterea unei ființe supreme și a unei lumi viitoare, demonstrate după principiile rațiunii pure. Căci ni se pot înșira, ce-i drept, multe propoziții care sînt apodictic certe și nu au fost niciodată puse la îndoială, dar acestea sînt, toate, analitice și se referă mai degrabă la materialele și la instrumentele necesare pentru construcția metafizicii decît la acea îmbogățire a cunoașterii la care ar trebui să țintim de fapt prin ea (§ 2, lit. c). Dacă prezentați însă și propoziții sintetice (de pildă principiul rațiunii suficiente), recunoscute,, este adevărat, de toată lumea, propoziții pe care nu le-ați demonstrat însă niciodată prin rațiunea pură, adică *a priori*, după cum erați datori s-o faceți, dar pe care sîntem totuși dispuși să le admitem fără greutate, atunci veți ajunge, dacă veți voi să vă folosiți de ele pentru a vă atinge scopul vostru de căpetenie, la afirmații atît de nepotrivite și nesigure, încît veți înțelege de ce dintotdeauna o metafizică a contrazis-o pe alta, fie în afirmațiile, fie în demonstrațiile sale, zădărnicind în acest fel pretențiile fiecăreia dintre ele la o recunoaștere durabilă. Ba chiar încer-

cările de a înălța o asemenea știință au fost, fără îndoială, cauza primă a scepticismului care s-a născut atît de timpuriu, a unui mod de gîndire în care rațiunea se îndreaptă cu atîta asprime împotriva ei însăși, încît el nu s-ar fi putut ivi vreodată dacă aceasta nu ar fi căzut într-o deplină deznădejde în ceea ce privește posibilitatea de a-și împlini năzuințele ei cele mai de seamă. Căci de multă vreme, înainte de a începe să întrebăm în chip metodic natura, am întrebat numai rațiunea considerată în mod separat, rațiunea care fusese exersată mai înainte într-o oarecare măsură prin experiența obișnuită; căci rațiunea este de la început la lucru, în timp ce legile naturii trebuie căutate de obicei cu multă trudă. Așa se face că metafizica a plutit întotdeauna la suprafață, asemenea unei spume care se risipește cînd vrei s-o prinzi în timp ce alta se arată de îndată la suprafață, spumă pe care unii încearcă cu rîvnă să o adune, în timp ce alții, în loc să caute în profunzime cauza a ceea ce vedeau, se socoteau înțelepți rîzînd de rîvna zadarnică a celor dintîi.

Așadar, sătui atît de dogmatismul care nu ne învață nimic, cît și de scepticismul care nu ne făgăduiește nimic, nici măcar tihna unei neștiințe îngăduite, imboldiți de importanța cunoașterii de care avem nevoie și plini de neîncredere, în urma unei indelungate experiențe, față de acea cunoaștere în stăpînirea cărcia credeam că ne aflăm sau a aceleia care ni se oferă sub numele de rațiune pură, nu ne mai rămîne decît o singură întrebare critică, iar după răspunsul ce-l vom da, vom putea hotărî și asupra purtării noastre de acum înainte : *Este metafizica în genere posibilă ?* Acestei intrebări nu va trebui însă să i se răspundă prin obiecții sceptice față de anumite afirmații ale unei matefizici existente (căci în prezent nu recunoaștem încă validitatea vreuneia), ci prin schițarea conceptului — deocamdată *problematic* — al unei asemenea științe.

În *Critica rațiunii pure* am căutat răspunsul la această întrebare mergînd pe o cale sintetică, și anume cercetînd însăși rațiunea pură și căutînd să determin chiar în această sursă, după principii, atît elementele, cît și legile întrebuințării ei pure. Această muncă este grea și cere un cititor hotărît să pătrundă treptat prin gîndire

într-un sistem care nu pune nimic dat ca temei în afara rațiunii însăși, un sistem care, fără să se sprijine pe vreun fapt, caută să elaboreze cunoașterea pornind de la elementele ei prime. *Prolegomenele* trebuie să fie, dimpotrivă, exerciții preliminare; ele sînt menite să arate mai degrabă ce anume este de făcut pentru a aduce la viață, pe cît se poate, o știință, decît de a înfățișa însăși această știință. Ele sînt nevoite, așadar, să se sprijine pe ceva ce este de-acum cunoscut ca fiind sigur, urmînd ca de aici să putem porni cu încredere spre a urca la sursele pe care nu le cunoaștem încă. Descoperirea lor nu ne va explica numai ceea ce știm, ci ne va înfățișa totodată și un întreg domeniu de cunoștințe care provin toate din aceleași surse. Procedeul metodic al prolegomenelor, cu deosebire al acelora menite să pregătească o metafizică viitoare, va fi, prin urmare, analitic.

Dacă nu putem presupune că metafizica există într-adevăr ca știință, avem totuși norocul să putem spune cu certitudine că o anume cunoaștere sintetică pură, *a priori*, este reală și ne este dată, și anume *matematica pură* și *fizica pură*: căci amîndouă cuprind propoziții care sînt recunoscute în genere, fie ca apodictic sigure numai prin rațiune, fie din experiență, prin consimțămîntul general, și totuși ca independente de experiență. Avem, așadar, cel puțin anumite cunoștințe sintetice *a priori* care nu sînt tăgăduite și despre care nu avem voie să ne întrebăm dacă sînt posibile (de vreme ce ele există ca atare), ci numai *cum sînt posibile*, pentru ca din principiul posibilității acestor cunoștințe date să putem deduce posibilitatea tuturor celorlalte.

PROLEGOMENE

ÎNTREBARE GENERALĂ : CUM ESTE POSIBILĂ CUNOAŞTEREA PRIN RAŢIUNE PURĂ ?

§ 5

Am văzut mai sus care este deosebirea fundamentală dintre judecăţile analitice şi cele sintetice. Posibilitatea propoziţiilor analitice a putut fi înţeleasă foarte uşor, căci această posibilitate se întemeiază numai pe principiul contradicţiei. Posibilitatea propoziţiilor sintetice *a posteriori*, adică a acelora care sînt obţinute din experienţă, nu are nici ea nevoie de o explicaţie specială, deoarece experienţa însăşi nu este nimic altceva decît o îmbinare continuă *(synthesis)* a percepţiilor. Nu ne rămîn, aşadar, decît propoziţii sintetice *a priori*, a căror posibilitate trebuie s-o căutăm sau s-o cercetăm, de vreme ce ea trebuie să se întemeieze pe alte principii decît pe acela al contradicţiei.

Nu sîntem însă îndreptăţiţi să căutăm mai întîi, aici, *posibilitatea* unor asemenea propoziţii, adică să ne întrebăm dacă ele sînt posibile. Căci există multe propoziţii de acest fel şi ele ne sînt date ca reale cu o certitudine de netăgăduit. Cum metoda pe care o urmăm acum trebuie să fie analitică, vom porni de la faptul că o asemenea cunoaştere sintetică prin raţiunea pură există într-adevăr. Va trebui însă, apoi, să *cercetăm* temeiul acestei posibilităţi şi să ne întrebăm *cum* este posibilă o astfel de cunoaştere pentru ca, pornind de la principiile posibilităţii ei, să putem determina care sînt condiţiile întrebuinţării, întinderea şi limitele acestei cunoaşteri. Problema propriu-zisă, de care depinde totul, este, exprimată cu o precizie scolastică, următoarea :

Cum sînt posibile propoziţiile sintetice *a priori ?*

În dorinţa de a fi înţeles mai uşor, am prezentat pînă acum această problemă puţin altfel, şi anume ca întrebare cu privire la cunoaşterea prin raţiunea pură şi am putut-o face, de această dată, fără a dăuna în vreun fel clarificării pe care o urmăresc. Deoarece aici avem a ne ocupa numai de metafizică şi de sursele ei, nădăjduiesc

că, după avertismentele de mai sus, cititorul îşi va aminti mereu că atunci cînd vorbim aici de cunoaşterea prin raţiunea pură nu ne referim niciodată la cunoaşterea analitică, ci numai la cea sintetică. *

Îndreptăţirea sau lipsa de îndreptăţire a metafizicii şi, deci, însăşi existenţa ei, depind cu totul de dezlegarea acestei probleme. Cu oricîtă strălucire şi-ar exprima cineva consideraţiile în acest domeniu şi oricîte raţionamente ar îngrămădi unele peste altele, atît timp cît nu a dat un răspuns mulţumitor la întrebarea noastră voi avea dreptul să-i spun : totul este o filosofie deşartă, lipsită de temei şi o falsă înţelepciune. Vorbeşti în numele raţiunii pure şi pretinzi că poţi crea într-adevăr cunoştinţe *a priori* în măsura în care nu te mulţumeşti să analizezi pur şi simplu concepte date, ci propui legături noi, care nu se întemeiază pe principiul contradicţiei, pe care le socoteşti totuşi ca fiind cu totul independente de orice experienţă. Cum ai ajuns aici şi cum vrei să-ţi îndreptăţeşti o asemenea pretenţie ? Nu-ţi este îngăduit să te bizui pe aprobarea generală a raţiunii omeneşti, fiindcă ea este un martor a cărui autoritate se sprijină numai pe opinia comună. *Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi* (Horaţiu). **

Pe cît este de necesar răspunsul la această întrebare, pe atît este el de anevoios. Şi deşi prima cauză care a fă-

* Nu vom putea evita ca, odată cu progresul treptat al cunoaşterii, anumite expresii, devenite de acum clasice, şi care provin din epoca timpurie a ştiinţei, să se dovedească insuficiente şi nepotrivite şi să apară pericolul unor confuzii între o întrebuinţare mai nouă şi mai potrivită a acestora şi cea veche. Metoda analitică, întrucît este opusă celei sintetice, este cu totul altceva decît o sumă de propoziţii analitice ; ea înseamnă numai că pornim de la ceea ce căutăm ca şi cum acest ceva ar fi dat, şi ne ridicăm apoi la condiţiile care singure îl fac posibil. În această metodă de expunere ne slujim adesea de propoziţii sintetice ; analiza matematică este un exemplu în această privinţă, şi ea ar putea fi numită mai bine metoda de expunere *regresivă,* spre deosebire de cea sintetică sau *progresivă.* Numele de „analitica" se mai întîlneşte şi ca titlu al unei părţi importante din logică. În acest caz este vorba de logica adevărului, opusă dialecticii logice, fără a ne interesa propriu-zis dacă cunoştinţele ei sînt sintetice sau analitice.

** „Orice mi-arăţi din acestea, sînt neîncrezător, mă dezgustă." trad. Ionel Marinescu : *Epistola către Pisoni,* 188, pag. 319.

cut să nu fie căutat un răspuns încă cu mult timp în urmă stă în faptul că nimănui nu i-a trecut prin minte că s-ar putea pune o asemenea întrebare, mai există și o a doua cauză, anume că un răspuns mulțumitor la această întrebare cere o reflecție cu mult mai stăruitoare, mai profundă și mai trudnică decît aceea pe care a cerut-o vreodată cea mai cuprinzătoare lucrare de metafizică ce făgăduia, încă de la prima sa apariție, să-i aducă autorului ei nemurirea. De asemenea, orice cititor pătrunzător, atunci cînd va cerceta această problemă cu toată grija care i se cuvine, se va înspăimînta la început de dificultatea ei, o va socoti de nedezlegat, ba, și mai mult, pur și simplu imposibilă, dacă nu ar exista într-adevăr asemenea cunoștințe sintetice pure *a priori*. Tocmai aceasta i s-a întîmplat de fapt lui David Hume, cu toate că el nu și-a pus problema nici pe departe la acel nivel de generalitate pe care îl primește ea aici, și trebuie să-l primească dacă este vorba ca răspunsul să devină hotărîtor pentru întreaga metafizică. Căci cum este oare posibil, s-a întrebat acest spirit pătrunzător, ca, atunci cînd un concept îmi este dat, eu să pot trece dincolo de el și să-l leg de un altul care nu este cîtuși de puțin cuprins în cel dintîi, ba încă s-o fac ca și cum el ar aparține *în mod necesar* acestuia din urmă? Numai experiența este în măsură să ne pună la îndemînă asemenea legături (iată concluzia pe care a tras-o din acea dificultate, pe care a socotit-o drept o imposibilitate) și toată această pretinsă necesitate sau, ceea ce este același lucru, toată această cunoaștere considerată *a priori* nu este nimic altceva decît o îndelungată obișnuință de a considera ceva ca fiind adevărat și de a socoti, așadar, drept obiectivă necesitatea subiectivă.

Dacă cititorul se va plînge de greutatea și osteneala pe care i le pricinuiesc prin dezlegarea ce o propun acestei probleme, el n-are decît să încerce să o rezolve pe o cale mai ușoară. Poate că atunci se va simți îndatorat față de cel care a luat asupră-i o muncă ce pretinde o cercetare atît de aprofundată, ba poate, considerînd dificultatea problemei, va lăsa să se observe și o anume uimire pentru simplitatea soluției care i s-a putut da. Mi-au fost necesari mulți ani de trudă pentru a dezlega această problemă în întreaga ei generalitate (în înțele-

sul pe care îl dau metafizicienii cuvîntului „general", adică „aplicabil la toate cazurile") și pentru a o putea înfățișa, în cele din urmă, în mod analitic, așa cum o va găsi cititorul aici.

Toți metafizicienii sînt, așadar, suspendați din activitate în mod solemn și oficial, atîta timp cît nu se va găsi un răspuns mulțumitor la întrebarea : *Cum sînt posibile cunoștințele sintetice a priori ?* Căci numai în acest răspuns stă împuternicirea pe care ei trebuie s-o prezinte cînd susțin că au a ne aduce ceva în numele rațiunii pure ; în lipsa unei asemenea împuterniciri, ei nu se pot aștepta la altceva din partea tuturor oamenilor cu judecată, care pînă acum au fost de atîtea ori înșelați, decît să vadă respins, fără nici o altă cercetare, ceea ce oferă.

Dacă își propun însă să-și practice activitatea lor nu ca pe o știință, ci ca pe o artă menită să formeze convingeri folositoare și în acord cu opinia comună, nimeni nu-i poate împiedica s-o facă. Ei vor trebui însă atunci să vorbească limba modestă a convingerii raționale și vor recunoaște că nu le este îngăduit nici măcar să presupună, darămite să știe ceva despre cele ce se află dincolo de limitele oricărei experiențe posibile, ci doar să accepte (nu pentru o întrebuințare speculativă, căci la aceasta trebuie să renunțe, ci doar în vederea unei întrebuințări practice) ceea ce este posibil și chiar necesar pentru a ne îndruma în viață intelectul și voința. Ei își vor putea păstra reputația de oameni folositori și înțelepți, și aceasta cu atît mai mult dacă vor renunța la numele de metafizicieni. Căci aceștia doresc să fie filosofi speculativi, și dacă atunci cînd avem de-a face cu judecăți *a priori* nu ne putem bizui pe probabilități serbede (de vreme ce orice cunoaștere care pretinde a fi *a priori* este, tocmai prin aceasta, declarată necesară), înseamnă că nu li se poate îngădui să se joace cu presupuneri, ci afirmațiile lor trebuie să fie știință ori nu sînt nimic [16].

Putem spune că întreaga filosofie transcendentală, care premerge în mod necesar oricărei metafizici, nu este ea însăși nimic altceva decît dezlegarea completă a problemei puse aici în ordine sistematică și în chip amănunțit și, deci, că nu avem pînă acum o filosofie trans-

cendentală. Căci ceea ce poartă astăzi acest nume nu este, de fapt, decît o parte a metafizicii ; însă filosofia transcendentală trebuie să întemeieze mai întîi posibilitatea metafizicii și trebuie, prin urmare, să premeargă oricărei metafizici [17]. Dacă este nevoie de o întreagă știință cu totul nouă, care nu are de așteptat vreun sprijin din partea altor științe pentru a răspunde mulțumitor la o singură întrebare, nu va trebui să ne mirăm că dezlegarea nu este cu putință fără osteneală și greutăți, ba chiar că ea va rămîne împovărată cu o anumită obscuritate.

Trecînd acum la dezlegarea acestei probleme, și anume urmînd metoda analitică, dezlegare în care pornim de la presupunerea că există în mod real cunoștințe dobîndite prin rațiunea pură, nu ne putem referi decît la două *științe* aparținînd cunoașterii teoretice (singura despre care este vorba aici), și anume *matematica pură* și *fizica pură ;* căci numai acestea pot prezenta obiectele în intuiție. Așadar, dacă în aceste științe ar exista o cunoaștere *a priori,* ele ar putea să ne arate adevărul ei sau acordul ei cu obiectele *in concreto,* cu alte cuvinte *realitatea* acestor științe. Iar de aici s-ar putea merge, după aceea, mai departe, pe cale analitică, la cercetarea temeiului posibilității lor ca științe. Acest demers simplifică foarte mult lucrurile, căci nu este vorba de a aplica considerațiile generale faptelor, ci de a porni chiar de la fapte în loc ca acestea să fie deduse pe de-a-ntregul, *in abstracto,* din concepte, prin metoda sintetică.

Pentru a putea urca însă de la aceste cunoștințe pure *a priori,* care sînt reale și totodată întemeiate, către o cunoaștere posibilă pe care o căutăm, și anume către o metafizică concepută ca știință, este necesar să extindem întrebarea noastră principală și asupra a ceea ce a dat naștere metafizicii și stă la baza ei, în măsura în care ea este concepută ca o cunoaștere *a priori,* de al cărei adevăr ne putem totuși îndoi. Este, deci, necesar să extindem această întrebare asupra a ceva dat în mod natural și a cărui elaborare, fără întreaga cercetare critică a posibilității sale, este numită deja de obicei metafizică ; cu un cuvînt, este nevoie s-o extindem și asupra înclinării naturale spre o asemenea știință. Și astfel întrebarea

principală a filosofiei transcendentale va fi împărţită în patru alte întrebări, la care se va răspunde pe rînd :

1) Cum este posibilă matematica pură ?
2) Cum este posibilă fizica pură ?
3) Cum este posibilă metafizica în genere ?
4) Cum este metafizica posibilă ca ştiinţă ? [18]

Vedem că dacă dezlegarea acestor probleme reprezintă conţinutul esenţial al criticii, ea mai posedă totuşi o particularitate demnă de atenţie prin ea însăşi, şi anume aceea de a căuta sursele ştiinţelor care ne sînt date în raţiunea însăşi şi de a cerceta şi de a cîntări în acest fel prin fapte capacitatea acesteia de a cunoaşte ceva *a priori*. Astfel, înseşi aceste ştiinţe nu au decît de cîştigat, dacă nu în conţinutul lor, cel puţin în privinţa întrebuinţării lor corecte. Şi în timp ce fac lumină, datorită originii lor comune, într-o problemă de ordin mai înalt, ele ne dau şi prilejul să lămurim mai bine propria lor natură [19].

PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A FILOSOFIEI TRANSCENDENTALE

PRIMA PARTE:

CUM ESTE POSIBILĂ MATEMATICA PURĂ?

§ 6

Dispunem, așadar, de o cunoaștere cuprinzătoare și bine verificată care are deja o întindere demnă de toată admirația și promite o extindere nelimitată în viitor. Este o cunoaștere ce se distinge prin certitudine apodictică, adică prin necesitatea ei absolută, ceea ce înseamnă că nu se sprijină în nici un fel pe experiență, fiind, prin urmare, un produs pur al rațiunii și, pe deasupra, în întregime sintetică. „Cum este posibil ca rațiunea omenească să dea naștere cu totul *a priori* unei asemenea cunoștințe?". Nu presupune oare această facultate, care nu se sprijină și nici nu se poate sprijini pe experiență, un temei *a priori* oarecare al cunoașterii, care stă adînc ascuns, dar care ar trebui să se dezvăluie prin acțiunea sa, dacă primele începuturi ale acesteia ar fi urmărite cu sîrguință?

§ 7

Vedem însă că specificitatea oricărei cunoașteri matematice constă în aceea că trebuie să-și reprezinte conceptul mai întîi *în intuiție*, și anume *a priori*, așadar într-o intuiție care nu este empirică, ci pură. Fără acest mijloc, cunoașterea matematică nu ar putea înainta nici cu un singur pas; așa se face că judecățile ei sînt întotdeauna *intuitive*, în timp ce filosofia trebuie să se mulțumească cu judecăți *discursive*, obținute doar din *simple concepte*, și poate explica prin intuiție teoriile ei apodictice, fără să le poată însă deduce vreodată din intuiție. Această observație cu privire la natura matematicii ne oferă deja un indiciu asupra condiției prime și supreme a posibilității ei, și anume că la baza matematicii trebuie să stea o *intuiție pură* oarecare, în care ea își poate reprezenta sau *construi*, cum se spune *, toate conceptele

sale *in concreto* și totuși *a priori*[1]. Dacă vom izbuti să descoperim această intuiție pură, precum și posibilitatea ei, vom putea lesne explica, pornind de aici, cum sînt posibile propozițiile sintetice *a priori* în matematica pură și, prin urmare, cum este posibilă însăși această știință ; căci tot așa cum intuiția empirică ne permite să extindem fără greutate, pe baza experienței, conceptul nostru despre un obiect dat în intuiție prin adăugarea de noi predicate pe care ni le oferă intuiția însăși, la fel lucrează și intuiția pură, doar cu deosebirea că, în acest al doilea caz, judecata sintetică este *a priori* certă și apodictică, în timp ce în primul caz nu va putea fi certă decît *a posteriori* și empiric. Judecata sintetică *a posteriori* certă nu conține decît ceea ce poate fi întîlnit în intuiția empirică întîmplătoare, pe cînd judecata sintetică *a priori* certă cuprinde ceea ce trebuie întîlnit în chip necesar în intuiția pură, de vreme ce, în calitate de intuiție *a priori*, ea este legată în mod inseparabil de concept, *înaintea oricărei experiențe* sau a unor percepții izolate.

§ 8

Dacă situația este însă aceasta, atunci dificultatea pare mai degrabă să crească decît să scadă, căci acum întrebarea ar trebui reformulată astfel : *cum este posibil să intuim ceva a priori ?* Intuiția este o reprezentare care depinde nemijlocit de prezența obiectului. Pare, de aceea, imposibil să intuim ceva în chip originar *a priori* pentru că intuiția ar trebui să se producă, în acest caz, în absența unui obiect, prezent fie acum, fie în trecut, la care ea s-ar putea raporta, și astfel nu ar mai putea fi intuiție. Există, ce-i drept, concepte, și anume concepte ce cuprind numai ideea unui obiect în genere, concepte pe care le putem produce pe de-a întregul *a priori*, fără să ne aflăm într-o relație nemijlocită cu obiectul, bunăoară conceptul de mărime, de cauză etc. Dar chiar și acestea au nevoie, dacă e să dobîndească semnificație și sens, de o anume folosire *in concreto*, adică de aplicarea la o anumită intuiție prin care ne este dat un obiect al acesteia. Dar cum poate oare intuiția obiectului să premeargă obiectului însuși ?

§ 9

Dacă intuiția noastră ar reprezenta lucrurile *așa cum sînt ele în sine*, atunci nu ar putea exista nici un fel de intuiție *a priori*, ci ea ar fi întotdeauna empirică. Nu pot să știu ce anume este cuprins în obiectul în sine, decît dacă el este prezent și îmi este dat. Ce-i drept, și în acest caz rămîne de neînțeles cum este posibil ca intuiția unui lucru prezent să mă poată face să cunosc lucrul așa cum este el în sine, de vreme ce proprietățile lui nu pot să treacă în facultatea mea de reprezentare. Dar chiar dacă am admite o asemenea posibilitate, nici atunci intuiția nu s-ar produce *a priori*, adică înainte de a-mi fi fost prezentat obiectul : căci fără această condiție nu poate fi gîndit nici un temei al relației reprezentării mele cu acel obiect, dacă reprezentarea nu va fi cumva sprijinită pe inspirație. Nu există, astfel, decît o singură posibilitate ca intuiția mea să premeargă realității obiectului și să aibă loc ca o cunoaștere *a priori*, și anume aceea ca ea să nu cuprindă *nimic altceva decît forma sensibilității, care precede în subiectul meu toate impresiile reale prin care sînt afectat de către obiecte*. Ceea ce pot să știu *a priori* este că obiecte ale simțurilor pot fi intuite numai potrivit acestei forme a sensibilității. De aici urmează că judecățile care au drept obiect doar această formă a intuiției sensibile vor fi posibile și valabile cu privire la obiecte ale simțurilor și invers, că intuițiile care sînt posibile *a priori* nu vor putea niciodată să poarte asupra a altceva decît asupra obiectelor simțurilor noastre.

§ 10

Prin urmare, numai prin forma intuiției sensibile putem intui *a priori* lucruri. Pe acestea le cunoaștem însă numai așa cum ne pot *apare* nouă (simțurilor noastre) și nu așa cum pot fi ele în sine, iar această premisă este absolut necesară pentru a admite posibilitatea propozițiilor sintetice *a priori* sau, dacă constatăm că ele există de fapt, pentru a înțelege și determina dinainte posibilitatea lor [2].

Spațiul și timpul sînt acele intuiții pe care matematica pură le ia drept bază a tuturor cunoștințelor și a jude-

caților ei care se înfățișează ca apodictice și necesare; căci matematica trebuie să-și reprezinte toate conceptele ei mai întîi în intuiție, iar matematica pură, în intuiția pură, adică să le construiască. Deoarece matematica trebuie să procedeze sintetic și nu analitic, adică prin descompunerea conceptelor, nu-i este cu putință să facă nici măcar un singur pas atît timp cît îi lipsește intuiția pură, căci numai în intuiția pură poate să fie dată materia pentru judecăți sintetice *a priori*. Geometria pune la temelia ei intuiția pură a spațiului. Aritmetica își produce ea însăși conceptele numerelor prin adăugarea succesivă a unităților în timp, iar mecanica pură, mai ales, nu poate produce conceptele sale despre mișcare decît prin mijlocirea reprezentării timpului. Ambele reprezentări nu sînt însă decît intuiții; căci dacă se lasă deoparte din reprezentările empirice ale corpurilor și ale schimbărilor lor (mișcarea) tot ce este empiric, adică tot ce ține de senzații, atunci rămîn numai spațiul și timpul, care sînt, prin urmare, intuiții pure ce stau *a priori* la baza celorlalte și, de aceea, nu pot fi niciodată ele însele lăsate deoparte. Dar tocmai prin faptul că sînt intuiții pure *a priori* ele dovedesc că sînt simple forme ale sensibilității noastre care trebuie să premeargă oricărei intuiții empirice, adică percepției obiectelor reale, și că numai potrivit lor pot fi cunoscute *a priori* obiecte, dar, desigur, numai așa cum ne apar nouă.

§ 11

Am găsit, așadar, răspunsul la întrebarea pe care ne-am pus-o în acest capitol. Matematica pură este posibilă în calitate de cunoaștere sintetică *a priori* numai datorită împrejurării că ea nu se aplică altor obiecte în afara obiectelor simțurilor. Intuiției empirice a acestor obiecte îi stă la bază și trebuie să îi stea la bază o intuiție pură (a spațiului și a timpului), și anume *a priori*, pentru că această intuiție nu este nimic altceva decît forma simplă a sensibilității, care premerge oricărei apariții reale a obiectelor, ea fiind aceea care face, de fapt, posibilă această apariție. Facultatea de a intui *a priori* nu are însă în vedere materia fenomenului, adică ceea ce este în fenomene senzația, căci aceasta reprezintă em-

piricul, ci numai forma acestuia, spațiul și timpul. Dacă cineva s-ar îndoi cîtuși de puțin că spațiul și timpul nu sînt determinații ale lucrurilor în sine, ci numai simple determinații ce privesc raporturile cu sensibilitatea noastră, atunci îl voi întreba cum este posibil să știm *a priori* și deci înainte de orice contact cu lucrurile, mai înainte ca ele să ne fie date, cum trebuie să fie alcătuită intuiția lor; căci tocmai așa se întîmplă aici cu spațiul și timpul. Lucrul se poate înțelege însă foarte bine de îndată ce considerăm spațiul și timpul drept nimic altceva decît simple condiții formale ale sensibilității noastre, iar obiectele drept simple fenomene; căci în acest caz forma fenomenului, cu alte cuvinte intuiția pură, poate fi reprezentată ca existînd în noi înșine, adică *a priori*.

§ 12

Pentru a mai adăuga ceva la clarificarea și confirmarea celor spuse, să considerăm procedura obișnuită și absolut necesară a geometrilor. Toate dovezile cu privire la egalitatea completă a două figuri date (astfel încît una să poată fi pusă, în toate părțile ei, în locul celeilalte) constau, în ultimă instanță, în a arăta că ele se suprapun, ceea ce este evident o propoziție sintetică întemeiată pe intuiția nemijlocită; iar această intuiție trebuie să fie dată pur și *a priori* căci, altminteri, propoziția nu ar putea fi considerată apodictic certă, ci ar avea doar o certitudine empirică. În acest caz am putea spune doar că, în toate situațiile pe care le-am observat, lucrurile s-au petrecut în acest fel, că propoziția ne este confirmată de observație și că valabilitatea ei nu se întinde decît pînă acolo unde a ajuns percepția noastră. Că spațiul în întregul său (cel care nu mai este el însuși limita unui alt spațiu) are trei dimensiuni și că spațiul în genere nu poate avea mai multe este o cunoștință care se sprijină pe propoziția că într-un punct nu se pot intersecta mai mult de trei drepte care formează unghiuri drepte. Această propoziție nu poate fi însă demonstrată prin concepte, ci se întemeiază nemijlocit pe intuiție, și anume pe intuiție pură *a priori* pentru că este apodictic certă. Faptul că se poate cere ca o dreaptă să fie prelungită la infinit *(ad indefinitum)* sau ca o serie de schim-

bări (de ex. spații parcurse prin mișcare) să fie continuate la infinit presupune totuși o reprezentare a spațiului și a timpului care nu poate depinde decît de intuiție în măsura în care această reprezentare în sine nu este limitată de nimic ; căci ea n-ar putea fi derivată nicicînd din concepte. La baza matematicii se află, prin urmare, într-adevăr intuiții pure *a priori* care fac posibile și valabile apodictic propozițiile ei sintetice. Deducția noastră transcendentală a conceptelor de spațiu și timp explică astfel totodată și posibilitatea unei matematici pure care ar putea fi admisă, dar cîtuși de puțin înțeleasă, fără o asemenea deducție și fără ca să admitem că „tot ce este dat simțurilor noastre (celor externe, în spațiu, celui intern, în timp) este doar intuit de noi așa cum ne apare, nu așa cum este în sine."

§ 13

Aceia care nu izbutesc încă să se desprindă de ideea că spațiul și timpul sînt calități reale ce țin de lucrurile în sine pot să-și încerce puterea de pătrundere încercînd să rezolve paradoxul ce urmează. Iar dacă vor căuta în zadar soluția lui, vor presupune, eliberați pentru cîteva clipe de prejudecăți, că reducerea spațiului și a timpului la rangul de simple forme ale intuiției noastre sensibile este poate, totuși, întemeiată.

Dacă două lucruri sînt absolut identice în toate părțile lor (în toate determinațiile care țin de mărime și de calitate) înseamnă că unul poate fi pus în toate cazurile și relațiile în locul celuilalt, fără ca această schimbare să producă nici cea mai mică deosebire perceptibilă. Și, într-adevăr, aceasta este situația figurilor plane în geometrie. Numai că diferite figuri sferice arată, în pofida acelei depline corespondențe interne, o asemenea diferență în ceea ce privește raporturile externe, încît nu pot fi nicidecum înlocuite una cu cealaltă ; bunăoară, două triunghiuri sferice din cele două emisfere, avînd ca bază comună un arc al ecuatorului pot fi perfect egale în ceea ce privește atît laturile, cît și unghiurile, în așa fel încît unul nu se va deosebi cîtuși de puțin de celălalt atît timp cît vor fi descrise în mod separat și în același timp complet. Cu toate acestea, unul nu poate fi pus în locul ce-

luilalt (și anume în emisfera opusă). Avem așadar aici de-a face totuși cu o deosebire *internă* a celor două triunghiuri, pe care intelectul nu o poate indica drept internă, deosebire ce se dezvăluie numai prin raportul exterior în spațiu. Aș vrea, însă, să prezint exemple mai obișnuite, care pot fi luate din viața de toate zilele.

Ce poate oare să fie mai asemănător și identic în toate părțile lor decît mîna mea, sau urechea mea, și imaginea lor reflectată în oglindă ? Și cu toate acestea nu pot pune o asemenea mînă, așa cum este ea văzută în oglindă, în locul originalului ; căci dacă aceasta era mîna dreaptă, cea din oglindă este stînga, și imaginea urechii drepte este una stîngă, care nu poate sta niciodată în locul celei dintîi. Așadar, aici nu există deosebiri interne care ar putea fi gîndite de vreun intelect ; și cu toate acestea deosebirile sînt interne, așa cum ne învață simțurile, căci, în pofida egalității și a asemănării lor reciproce, mîna stîngă nu poate fi închisă în aceleași limite ca mîna dreaptă (ele nu pot fi congruente). Mănușa de la o mînă nu poate fi folosită pe cealaltă mînă. Care este, atunci, dezlegarea ? Aceste obiecte nu sînt reprezentări ale lucrurilor așa cum sînt ele în sine și cum le-ar cunoaște intelectul pur, ci sînt intuiții sensibile, adică fenomene a căror posibilitate se întemeiază pe relația anumitor lucruri necunoscute în sine cu altceva, și anume cu sensibilitatea noastră[3]. Dintre acestea, spațiul este forma intuiției externe, iar determinarea internă a unui spațiu oarecare nu este posibilă decît prin determinarea relației sale externe cu întregul spațiu din care acela este o parte (a relației cu simțul extern) ; cu alte cuvinte, partea nu este posibilă decît prin întreg, ceea ce nu se produce niciodată pentru lucrurile în sine, în calitate de obiecte ale intelectului ca atare, ci numai pentru simple fenomene. Așa se explică de ce nu putem face să se înțeleagă prin concepte deosebirea dintre lucruri asemănătoare și identice dar, totuși, incongruente (de exemplu spirale răsucite în direcții opuse), ci numai prin relația dintre mîna dreaptă și cea stîngă, care se întemeiază nemijlocit pe intuiție.

OBSERVAȚIA I

Matematica pură, mai cu seamă geometria pură, nu poate avea o realitate obiectivă decît cu condiția de a se aplica numai obiectelor simțurilor ; cu privire la acestea rămîne însă stabilit principiul că reprezentarea noastră sensibilă nu este nicidecum o reprezentare a lucrurilor în sine, ci numai a felului în care ne apar ele. Urmează de aici că propozițiile geometriei nu sînt determinări ale unei simple creații ale imaginației noastre poetice, ce nu ar putea fi deci raportate cu încredere la obiecte reale, ci că ele sînt valabile în chip necesar cu privire la spațiu și de aceea și cu privire la tot ce poate fi întîlnit în spațiu, de vreme ce spațiul nu este nimic altceva decît forma tuturor fenomenelor externe. Numai prin această formă ne pot fi date obiecte ale simțurilor. Sensibilitatea, a cărei formă constituie fundamentul geometriei, este acel ceva pe care se întemeiază posibilitatea fenomenelor externe. Acestea din urmă nu pot, așadar, să cuprindă niciodată altceva decît ceea ce le prescrie geometria. Cu totul alta ar fi situația dacă simțurile ar trebui să înfățișeze obiectele așa cum sînt ele în sine. Căci, în acest caz, din reprezentarea spațiului pe care geometrul o ia *a priori* drept fundament, cu toate însușirile lui, nu ar rezulta nicidecum că toate acestea, împreună cu tot ceea ce este dedus de aici, trebuie să se găsească întocmai așa în natură. Spațiul geometrului ar fi socotit drept o simplă născocire și nu i s-ar atribui o valoare obiectivă, pentru că nu se poate înțelege nicidecum de ce lucrurile ar trebui să se potrivească în chip necesar imaginii pe care noi ne-o facem independent de lucruri și înaintea contactului cu ele. Dacă însă această imagine sau, mai bine zis, această intuiție formală este proprietatea esențială a sensibilității noastre prin mijlocirea căreia ne sînt date obiecte și dacă ea nu ne înfățișează lucrurile în sine, ci doar fenomenele lor, atunci este ușor de înțeles și totodată dovedit fără putință de tăgadă că toate obiectele externe ale lumii simțurilor noastre trebuie să corespundă în chip necesar și cu deplină exactitate propozițiilor geometriei, deoarece sensibilitatea, prin forma inutiției ei externe (spațiul) de care se interesează geometrul, face, ca abia, posibile aceste

obiecte ca simple fenomene. Va rămîne întotdeauna un fenomen demn de atenție în istoria filosofiei faptul că a existat o epocă în care chiar matematicienii, care erau totodată și filosofi, au început să se îndoiască, ce-i drept nu de corectitudinea propozițiilor lor geometrice, în măsura în care nu se refereau decît la spațiu, ci de valabilitatea obiectivă și de posibilitatea ca acest concept, împreună cu toate determinările sale geometrice, să poată fi aplicat naturii. Ei se temeau că în natură linia ar putea foarte bine să fie compusă din puncte fizice și, prin urmare, că spațiul adevărat din obiect ar fi compus din părți simple, cu toate că spațiul, așa cum îl gîndește geometrul, nu poate să fie alcătuit din asemenea elemente [4]. Ei nu și-au dat seama că acest spațiu din minte face posibil spațiul fizic, adică însăși întinderea materiei, că spațiul nu este nicicum o proprietate a lucrurilor în sine, ci doar o formă a facultății noastre de reprezentare sensibilă, că toate obiectele în spațiu sînt simple fenomene, adică nu lucruri în sine, ci reprezentări ale intuiției noastre sensibile și că, de vreme ce spațiul, așa cum îl gîndește geometrul, este tocmai forma intuiției sensibile pe care o găsim *a priori* în noi și care conține temeiul posibilității tuturor fenomenelor exterioare (după forma lor), el trebuie să corespundă în chip necesar și în chipul cel mai precis propozițiilor geometrului, pe care el le obține nu printr-un concept pe care l-ar fi născocit, ci din baza subiectivă a tuturor fenomenelor exterioare, și anume din sensibilitatea însăși. În acest fel, și în nici un altul, geometrul poate fi asigurat împotriva tuturor sîcîielilor unei metafizici serbede, care se îndoiește de realitatea obiectivă, mai presus de orice, a propozițiilor aceluia, oricît de ciudate ar putea ele să-i apară metafizicii în cauză, de vreme ce ea nu coboară pînă la sursele conceptelor proprii acelor propoziții.

OBSERVAȚIA II

Tot ce urmează să ne fie dat ca obiect trebuie să ne fie dat în intuiție. Fiece intuiție survine însă numai prin mijlocirea simțurilor; intelectul nu intuiește nimic, el se mărginește să reflecteze [5]. Și dacă simțurile, așa cum

s-a arătat aici, nu ne oferă niciodată și în nici o privință cunoștințe despre lucrurile în sine, ci numai fenomenele acestora, iar acestea sînt simple reprezentări ale sensibilității noastre, atunci „și toate corpurile, împreună cu spațiul în care se găsesc, trebuie considerate drept simple reprezentări în noi înșine, neexistînd nicăieri decît numai în gîndurile noastre." Oare nu este acesta un idealism vădit ?

Idealismul stă în afirmația că nu există decît ființe gînditoare și că toate celelalte lucruri pe care credem că le percepem în intuiție nu ar fi decît reprezentări în ființele gînditoare, reprezentări cărora nu le corespunde nici un obiect aflat în afara acestor ființe [6]. Eu susțin, dimpotrivă, că ne sînt date ca obiecte ale simțurilor noastre și obiecte care se află în afara noastră, dar că nu știm nimic despre ceea ce sînt ele în sine și că nu cunoaștem decît fenomenele lor, adică reprezentările pe care le provoacă în noi atunci cînd ne afectează simțurile. Recunosc, prin urmare, că există în afara noastră corpuri, adică lucruri care, deși ne sînt cu totul necunoscute în ceea ce sînt ele în sine, ne sînt totuși cunoscute prin reprezentările pe care le provoacă acțiunea lor asupra sensibilității noastre și cărora le dăm denumirea de „corpuri", cuvînt ce desemnează, deci, numai fenomenul acelui obiect necunoscut nouă, dar care nu este, din această cauză, în mai mică măsură real [7]. Se mai poate numi acesta idealism ? Este tocmai opusul lui.

Încă multă vreme înaintea epocii lui Locke, dar mai ales după aceea, a fost unanim recunoscut și acceptat că, în pofida existenței reale a lucrurilor externe, se poate spune despre o mulțime dintre predicatele lor că nu aparțin acestor lucruri în sine, ci doar fenomenelor lor și că ele nu au o existență proprie în afara reprezentării noastre. Printre aceste predicate se numără temperatura, culoarea, gustul etc. Nu văd însă nici un argument serios care ar putea fi adus împotriva considerării celorlalte calități ale corpurilor — care sînt numite *primare*, și anume întinderea, locul și, în genere, spațiul cu tot ce ține de el (impenetrabilitatea sau materialitatea, forma etc) — în rîndul simplelor fenomene. Și după cum nu poate fi numit idealist acela care consideră culorile nu drept proprietăți ale obiectului în sine, ci drept mo-

dificări ale simţului văzului, tot aşa nu ar putea fi numită idealistă doctrina mea doar pentru că socotesc că încă şi mai multe proprietăţi, ba chiar *toate acele proprietăţi care constituie intuiţia unui corp* aparţin doar fenomenului său ; căci existenţa lucrului care ne apare nu va fi în acest fel suprimată, cum se întîmplă în adevăratul idealism, ci se arată doar că prin simţuri nu putem cunoaşte lucrul aşa cum este el în sine.

Aş vrea să ştiu cum ar trebui să sune afirmaţiile mele pentru a nu putea fi bănuite de idealism. Ar trebui să spun, fără îndoială, că reprezentarea spaţiului nu este doar pe deplin corespunzătoare raporturilor pe care le are sensibilitatea noastră cu obiectele, căci acest lucru l-am spus, ci că este chiar cu totul asemănătoare obiectului ; o afirmaţie ce mi se pare însă a avea tot atît de puţin înţeles ca şi aceea că între senzaţia de roşu şi proprietatea cinabrului, care produce în mine această senzaţie, ar exista o asemănare.

OBSERVAŢIA III

De pe această poziţie poate fi respinsă cu uşurinţă o obiecţie lesne de prevăzut, dar de nimic, şi anume „că prin idealitatea spaţiului şi a timpului întreaga lume a simţurilor s-ar transforma într-o pură aparenţă". Orice pătrundere filosofică în natura cunoaşterii prin simţuri a fost mai întîi zădărnicită prin aceea că sensibilitatea a fost considerată drept un mod de reprezentare tulbure prin care am cunoaşte lucrurile aşa cum sînt, fără a avea însă putinţa să clarificăm totul în această reprezentare a noastră. Am dovedit, dimpotrivă, că sensibilitatea nu constă în această deosebire logică dintre limpezime şi obscuritate, ci în aspectul genetic, cel al originii cunoaşterii însăşi, deoarece cunoaşterea sensibilă nu ne reprezintă lucrurile aşa cum sînt, ci doar felul cum ne afectează simţurile şi că, aşadar, prin ea sînt date intelectului în vederea reflecţiei doar fenomenele şi nu lucrurile însele. După această îndreptare necesară, obiecţia că teoria mea ar transforma toate lucrurile lumii simţurilor în simple aparenţe se dovedeşte a izvorî dintr-o răstălmăcire greu de iertat şi aproape premeditată [8].

Cînd ne este dat fenomenul sîntem încă pe de-a întregul liberi să formulăm o judecată sau alta despre el, ca fapt. Fenomenul depinde de simțuri, în timp ce judecata noastră despre el depinde de intelect și singura problemă care se pune este dacă în determinarea obiectului există sau nu adevăr. Însă deosebirea dintre adevăr și vis nu este dată de alcătuirea reprezentărilor, care sînt raportate la obiecte, căci acestea sînt, și într-un caz și în celălalt, aceleași, ci de înlănțuirea acelora după regulile care determină corelarea reprezentărilor în conceptul unui obiect și de măsura în care pot sta sau nu laolaltă în cadrul unei experiențe. Și nu depinde nicidecum de fenomene dacă cunoașterea noastră ia aparența drept adevăr, adică dacă intuiția prin care ne este dat un obiect este luată drept concept al obiectului sau drept dovadă a existenței obiectului, pe care intelectul îl poate doar gîndi. Traiectoria planetelor este reprezentată de simțuri cînd ca o mișcare de înaintare, cînd ca o mișcare retrogradă, iar în aceasta nu se află nici falsitate, nici adevăr, pentru că atîta vreme cît ne oprim la fenomene nu formulăm încă nici o judecată despre natura obiectivă a mișcării planetelor. Dat fiind că o judecată falsă poate să ia naștere cu ușurință dacă intelectul nu veghează pentru a preîntîmpina ca acest mod de reprezentare subiectiv să fie luat drept obiectiv, vom spune că planetele par să aibe o mișcare retrogradă. Aparența nu trebuie însă atribuită simțurilor, ci intelectului, singurul în măsură să formuleze, pornind de la fenomene, o judecată obiectivă.

În felul acesta, chiar dacă nu ne-am gîndi la originea reprezentărilor noastre și am lega intuițiile obținute prin simțuri, indiferent de conținutul lor, în spațiu și timp după regulile corelării oricărei cunoașteri într-o experiență, tot am putea ajunge la o aparență înșelătoare sau la adevăr, după cum am procedat cu pripeală sau cu prudență, căci aceasta ține doar de folosirea reprezentărilor sensibile de către intelect, și nu de originea acestora. Tot astfel și atunci cînd socotesc toate reprezentările simțurilor laolaltă cu forma lor, și anume cu spațiul și timpul, drept nimic altceva decît fenomene, și pe acestea din urmă drept o simplă formă a sensibilității care nu poate fi întîlnită în afara sensibilității, în obiecte,

și dacă mă slujesc de aceste reprezentări doar în raport cu o experiență posibilă, atunci nu este cuprinsă aici nici cea mai mică amăgire sau o aparență dacă le socotesc simple fenomene. Căci, cu toate acestea, ele pot fi corect corelate în experiență după reguli ale adevărului. În acest fel, toate propozițiile geometriei despre spațiu sînt valabile despre toate obiectele simțurilor, așadar în privința oricărei experiențe posibile, fie că privesc spațiul drept o simplă formă a sensibilității, fie că îl consider drept ceva ce ține de lucrurile însele. Dar numai în cazul dintîi pot înțelege cum este posibil să cunosc *a priori* acele propoziții despre toate obiectele intuiției externe; altminteri totul rămîne, în ceea ce privește orice experiență posibilă, ca și cum nici nu s-ar fi întreprins această desprindere de opinia comună.

Dar dacă îndrăznesc să trec cu conceptele mele de spațiu și timp dincolo de orice experiență posibilă — ceea ce este de neocolit dacă le socotesc drept calități proprii lucrurilor în sine (căci ce m-ar putea împiedica să consider totuși valabile pentru lucruri aceste concepte de vreme ce lucrurile rămîn neschimbate chiar dacă simțurile mele sînt altfel alcătuite și li se potrivesc sau nu ?) — atunci poate să ia naștere o eroare importantă care se sprijină pe o aparență, fiindcă am pretins o valabilitate universală — așadar pentru orice experiență posibilă — pentru ceea ce n-a fost decît o condiție a intuiției lucrurilor ce ținea de subiectivitatea mea și era sigur pentru toate obiectele simțurilor. Astfel această condiție este raportată la lucrurile în sine și nu este limitată la condițiile experienței.

Prin urmare, este greșit să se afirme că teoria mea despre idealitatea spațiului și a timpului transformă întreaga lume a simțurilor într-o simplă aparență, de vreme ce această teorie este mai curînd singura în măsură să asigure aplicarea la obiectele reale ale uneia dintre cele mai importante cunoașteri, și anume a celei pe care o formulează în mod *a priori* matematica, și să împiedice ca ea să fie socotită o simplă aparență, căci fără această observație ar fi cu totul imposibil să se determine dacă nu cumva intuițiile despre spațiu și timp, pe care nu le împrumutăm de la nici o experiență și care se află totuși *a priori* în reprezentarea noastră, sînt

simple plăsmuiri cărora nu le corespunde nici un obiect, cel puțin nu în chip adecvat, și că astfel geometria însăși nu este decît o simplă aparență. Dimpotrivă, noi am putut arăta că aceste intuiții posedă o valabilitate de netăgăduit în privința tuturor obiectelor din lumea simțurilor, tocmai pentru că acestea sînt simple fenomene.

Este, de asemenea, o greșeală să se spună că aceste principii ale mele, fiindcă fac din reprezentările simțurilor fenomene, ar preface aceste reprezentări în simple aparențe în loc să le stabilească adevărul în experiență. Principiile mele sînt, dimpotrivă, singurul mijloc de a preîntîmpina aparența transcendentală prin care metafizica a fost dintotdeauna amăgită și tocmai prin aceasta îndrumată spre năzuințele puerile de a prinde baloane de săpun, în măsura în care fenomenele, care nu sînt decît reprezentări, au fost luate drept lucrurile însele. De aici provin toate acele ciudate apariții ale antinomiei rațiunii despre care voi vorbi mai încolo și care sînt înlăturate printr-o singură observație, și anume că fenomenul produce adevăr atîta vreme cît este folositor în experiență, iar atunci cînd trece dincolo de hotarele experienței și devine transcendență nu produce nimic altceva decît pură aparență.

Lăsînd, așadar, lucrurilor pe care ni le reprezentăm prin simțuri realitatea lor și restrîngînd numai intuiția noastră sensibilă a acestor lucruri — căci afirm că ea nu ne oferă în nici unul din elementele ei, nici măcar în intuițiile pure ale spațiului și timpului, nimic altceva decît fenomenul acelor lucruri, niciodată însă alcătuirea lor în sine însele — nu consider prin aceasta natura drept simplă aparență. Iar protestul meu împotriva oricărei bănuieli de idealism este atît de convingător și de vădit, încît ar putea părea de-a dreptul de prisos, dacă nu ar exista judecători nechemați care, dorind să aibă un nume vechi pentru orice îndepărtare de la opinia lor greșită, deși comună, nu judecă niciodată spiritul denumirilor filosofice, ci rămîn doar la cuvinte, și ar fi gata să-și pună propria lor rătăcire în locul unor concepte bine definite, răstălmăcindu-le și desfigurîndu-le. Căci dacă eu însumi am dat teoriei mele numele de idealism transcendental, acest lucru nu îndreptățește pe nimeni să îl confunde cu idealismul empiric al lui Descartes

(deşi acesta nu a fost decît un program şi, din cauza neputinţei de a-l împlini, oricine era liber, după opinia lui Descartes, să nege existenţa lumii corporale, deoarece ea nu a putut niciodată să fie susţinută în mod satisfăcător) [9] sau cu idealismul mistic şi amăgitor al lui Berkeley (împotriva căruia, precum şi împotriva altor năluciri asemănătoare, critica noastră constituie mai degrabă adevăratul remediu) [10]. Ceea ce eu am numit idealism nu se referă la existenţa lucrurilor (şi tocmai punerea la îndoială a acestora este proprie idealismului în înţelesul obişnuit al cuvîntului), întrucît nu mi-a dat niciodată prin minte să mă îndoiesc de aceasta, ci priveşte doar reprezentarea sensibilă a lucrurilor de care ţin în primul rînd spaţiul şi timpul [11], iar despre acestea, aşadar despre toate *fenomenele* în genere, am arătat numai că nu sînt lucruri şi nici determinări care ar aparţine lucrurilor în sine, ci doar simple feluri de reprezentare. Cît despre cuvîntul *transcendental*, care la mine nu desemnează niciodată o relaţie a cunoaşterii noastre cu lucrurile, ci numai cu *facultatea noastră de cunoaştere*, el era menit să preîntîmpine această interpretare greşită. Însă înainte ca acest cuvînt să mai provoace din nou aceeaşi eroare, prefer să-l retrag şi să numesc idealismul meu *critic*. Dacă însă este într-adevăr idealism condamnabil faptul de a transforma lucruri reale (nu fenomene) în simple reprezentări, atunci cum va trebui să-l numim pe acela care, dimpotrivă, transformă simple reprezentări în lucruri ? Cred că l-am putea numi idealism *visător*, spre deosebire de cel dinainte, care ar putea fi numit *amăgitor* şi amîndouă vor trebui să fie respinse de idealismul meu numit transcendental sau, mai bine zis, *critic*.

PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A FILOSOFIEI TRANSCENDENTALE

PARTEA A DOUA:

CUM ESTE POSIBILĂ FIZICA PURĂ ?[1]

§ 14

Natura este existența lucrurilor în măsura în care aceasta din urmă este determinată după legi universale. Dacă natura ar însemna existența lucrurilor *în sine*, atunci n-am putea s-o cunoaștem niciodată, nici *a priori*, nici *a posteriori*. Nu am putea să o cunoaștem *a priori*, căci cum am putea ști ce anume este propriu lucrurilor în sine de vreme ce nu putem afla aceasta niciodată prin analiza conceptelor noastre (propoziții analitice), deoarece nu urmărim să aflăm ce anume cuprinde conceptul nostru despre un lucru (căci aceasta aparține esenței sale logice), ci vrem să știm ce se adaugă la acest concept în realitatea lucrului și prin ce anume este determinat lucrul însuși în existența sa, dincolo de conceptul meu. Intelectul meu și condițiile care, singure, îi permit să lege între ele determinările lucrurilor în existența lor nu pot prescrie lucrurilor în sine nici o regulă ; lucrurile nu se orientează după intelectul meu, ci acesta trebuie, dimpotrivă, să se orienteze după lucruri [2]. Prin urmare, lucrurile ar trebui să îmi fie date dinainte pentru ca să pot lua de la ele aceste determinări. Dar în cazul acesta ele nu ar mai fi cunoscute *a priori*.

O cunoaștere a naturii lucrurilor în sine este imposibilă și *a posteriori*. Căci dacă experiența este cea care trebuie să mă învețe *legi* ce guvernează existența lucrurilor, atunci aceste legi ar trebui să se aplice, în măsura în care ele se referă la lucruri în sine, *în chip necesar* și în afara experienței mele. Or, experiența mă învață, într-adevăr, ce există și cum există, dar nu mă învață niciodată că ceva trebuie să fie în chip necesar într-un anume fel și nu în altul. Prin urmare, experiența nu mă poate învăța niciodată care este natura lucrurilor în sine.

§ 15

Noi ne aflăm totuși în posesia unei științe pure a naturii care formulează legi ale naturii în mod *a priori* și cu toată acea necesitate cerută judecăților apodictice. Mă mulțumesc să invoc aici doar acea propedeutică a științei naturii care precede, sub numele de știință generală a naturii, orice fizică (întemeiată pe principii empirice). Ea cuprinde matematica aplicată fenomenelor, precum și principii pur discursive (adică obținute din concepte) care constituie împreună partea filosofică a cunoașterii pure a naturii. Ea mai cuprinde însă și elemente care nu sînt întru totul pure și independente de sursele experienței, cum ar fi conceptele de *mișcare*, de *impenetrabilitate* (pe care se bazează conceptul empiric de materie), de *inerție* ș.a., care ne împiedică să o numim o știință a naturii întru totul pură. În afară de aceasta, ea nu se aplică decît obiectelor simțurilor externe și nu constituie, prin urmare, o știință generală a naturii în sensul cel mai strict ; căci o asemenea știință ar trebui să se refere la natură în genere, fie ca obiect al simțurilor externe, fie al simțurilor interne (obiectul fizicii, precum și cel al psihologiei) și să formuleze legile cele mai generale ale acesteia. Printre principiile acestei fizici generale se găsesc totuși cîteva care au într-adevăr generalitatea cerută de noi, cum sînt propozițiile că *substanța se conservă* și nu se schimbă, că, întotdeauna, *tot ce se întîmplă* este de mai înainte *determinat printr-o cauză* după legi imuabile etc. Acestea sînt, într-adevăr, legi generale ale naturii ce există pe deplin *a priori*. Avem, așadar, în fapt, o știință pură a rațiunii [3], și acum se ridică întrebarea : *cum este ea posibilă ?*

§ 16

Cuvîntul *natură* mai primește și altă semnificație, și anume desemnează *obiectul*, pe cînd în semnificația de mai sus el indică doar *legitatea* determinărilor existenței lucrurilor în genere. Privită *materialiter*, natura este, așadar, *suma tuturor obiectelor experienței*. Nu ne vom ocupa aici decît de aceasta din urmă. De altfel, lucrurile care nu pot deveni niciodată obiecte ale unei experiențe

ne-ar sili — dacă ar fi să fie cunoscute așa cum sînt ele în sine — să formulăm concepte a căror semnificație nu ar putea să fie dată niciodată *in concreto* (adică în vreun exemplu oarecare al unei experiențe posibile). Cu privire la natura lor am putea să formulăm, prin urmare, numai concepte a căror realitate, adică dacă ele se referă într-adevăr la obiecte sau sînt simple plăsmuiri ale gîndirii, nu va putea fi decisă. Cunoașterea unui lucru care nu poate fi obiect al experienței ar fi hiperfizică, dar noi nu ne ocupăm aici cîtuși de puțin de așa ceva, ci de cunoașterea naturii ; realitatea acestei cunoașteri poate fi confirmată prin experiență, cu toate că ea este posibilă *a priori* și premerge oricărei experiențe.

§ 17

Ceea ce este formal în natură, în sensul mai restrîns al cuvîntului, este, așadar, legitatea tuturor obiectelor experienței și, întrucît este cunoscută *a priori*, legitatea ***necesară*** a acestora. Arătam însă tocmai că legile naturii nu vor putea fi niciodată cunoscute *a priori* pornind de la obiecte atîta vreme cît obiectele nu vor fi considerate în raport cu o experiență posibilă, ci ca lucruri în sine. Noi nu avem de-a face însă nici aici cu lucruri în sine (proprietățile acestora le lăsăm deoparte), ci numai cu lucruri ca obiecte ale unei experiențe posibile și ceea ce numim aici natură este, la drept vorbind, suma acestora. Mă întreb dacă atunci cînd avem în vedere posibilitatea unei cunoașteri *a priori* a naturii nu este mai bine să ne punem problema astfel : cum este posibil să cunoaștem legitatea necesară a *lucrurilor*, ca obiecte ale experienței ? sau : cum este posibil să cunoaștem *a priori* legitatea necesară a *experienței* însăși cu privire la toate obiectele ei în genere ?

Privită mai îndeaproape, dezlegarea acestei probleme, fie că o formulăm într-un fel, fie în celălalt, va fi una și aceeași cu privire la cunoașterea pură a naturii (care este, la drept vorbind, esența chestiunii). Căci legile subiective — fără de care nu este posibilă o cunoaștere prin experiență a lucrurilor — sînt valabile și pentru aceste lucruri ca obiecte ale unei cunoașteri posibile (ce-i drept, nu pentru o cunoaștere a lor ca lucruri în sine,

dar acestea nici nu sînt luate în considerație aici). Este exact același lucru dacă spun că o judecată de percepție nu poate fi considerată drept o cunoaștere prin experiență fără legea că atunci cînd este perceput un eveniment, el este raportat întotdeauna la ceva ce îi premerge și după care urmează potrivit unei legi generale, sau dacă mă exprim astfel : tot ce ne învață experiența că se întîmplă trebuie să aibă o cauză.

Cu toate acestea este convenabil să alegem prima formulare. Căci de vreme ce putem avea *a priori* și înaintea tuturor obiectelor date o cunoaștere a acelor condiții în care este posibilă o experiență cu privire la ele, dar nu putem niciodată cunoaște căror legi sînt ele supuse în sine, fără raportare la o experiență posibilă, înseamnă că nu vom putea studia *a priori* natura lucrurilor decît cercetînd condițiile și legile generale (deși subiective) care, singure, fac posibilă o asemenea cunoaștere ca experiență (sub aspect pur formal) și să determinăm, după aceea, posibilitatea lucrurilor ca obiecte ale experienței. Dacă am alege cea de-a doua formulare și am căuta condițiile *a priori* sub care este posibilă natura ca *obiect* al experienței, am putea ajunge lesne la o înțelegere greșită, am putea să ne închipuim că vorbim despre natură ca despre un lucru în sine și am fi împinși astfel în mod nerodnic spre eforturi nesfîrșite căutînd legi pentru lucruri despre care nu ne este dat nimic.

Vom avea de-a face, prin urmare, aici, numai cu experiența și cu condițiile generale și *a priori* date ale posibilității ei și vom determina natura, pornind de la acestea, drept întregul obiect al oricărei cunoașteri posibile. Cred că se înțelege că nu am aici în vedere regulile pentru *observarea* unei naturi care este de acum dată, căci acestea presupun deja experiență. Nu am deci aici în vedere cum putem învăța (prin experiență) de la natură legile, căci în cazul acesta ele nu ar mai fi legi *a priori* și nu ar constitui o știință pură a naturii, ci felul în care condițiile *a priori* ale posibilității experienței sînt în același timp și sursele din care trebuie deduse toate legile universale ale naturii [4].

§ 18

Trebuie, să observăm, așadar, mai întîi, că, deși toate judecățile de experiență sînt empirice, adică își au temeiul în percepția nemijlocită a simțurilor, nu este adevărat și invers, că, din această cauză, toate judecățile empirice sînt judecăți de experiență, ci că empiricului, și în genere intuiției sensibile, mai trebuie să i se adauge și anumite concepte care au o origine pe de-a întregul *a priori* în rațiunea pură ; iar orice percepție trebuie mai întîi să fie subsumată acestora pentru a putea apoi să fie transformată, prin mijlocirea lor, în experiență.

Judecățile empirice, întrucît au valabilitate obiectivă, sînt *judecăți de experiență. Cele care sînt valabile doar subiectiv* vor fi numite de mine simple *judecăți de percepție* [5]. Acestea din urmă nu au nevoie de vreun concept pur al intelectului, ci doar de o înlănțuire logică a percepțiilor într-un subiect care gîndește. Cele dintîi cer însă întotdeauna, dincolo de reprezentările intuiției sensibile, și anumite concepte *făurite la început în intelect,* și tocmai acestea fac ca judecata de experiență *să fie obiectiv valabilă.*

Toate judecățile noastre sînt mai întîi simple judecăți de percepție ; ele sînt valabile doar pentru noi, adică pentru subiectul nostru, și abia după aceea le dăm o nouă relație, și anume aceea cu un obiect, și vrem să fie valabile pentru noi orișicînd și tot așa pentru oricine ; căci atunci cînd o judecată se potrivește unui obiect, toate judecățile despre același obiect trebuie să fie în concordanță între ele și astfel valabilitatea obiectivă a judecății de experiență nu înseamnă nimic altceva decît valabilitatea necesară și universală a acesteia. Invers, cînd găsim temeiuri pentru a considera o judecată drept necesară și universală (aceasta nu se sprijină niciodată pe percepție, ci pe conceptul pur al intelectului căruia îi este subsumată percepția) trebuie s-o considerăm și drept obiectivă, adică trebuie să recunoaștem că nu exprimă doar o relație a percepției cu un subiect, ci o proprietate a obiectului. Căci nu ar exista nici un motiv pentru care judecățile altora ar trebui să concorde în chip necesar cu judecata mea dacă nu ar exista unitatea obiectului la care se raportează toate judecățile. Tocmai fiindcă ele

sînt în concordanță cu aceasta, ele trebuie să fie în concordanță și între ele.

§ 19

Valabilitatea obiectivă și universalitatea necesară (pentru toată lumea) sînt, așadar, concepte care pot sta unul în locul celuilalt și, cu toate că nu cunoaștem obiectul în sine, atunci cînd considerăm o judecată drept general valabilă și, prin urmare, necesară înțelegem prin aceasta tocmai valabilitatea ei obiectivă. Datorită acestei judecăți noi cunoaștem obiectul (chiar dacă altfel ne rămîne necunoscut, cum este el în sine) prin corelarea universal valabilă și necesară a percepțiilor date. Și, întrucît acesta este cazul cu toate obiectele simțurilor, judecățile de experiență nu-și vor primi valabilitatea obiectivă de la cunoașterea nemijlocită a obiectului (căci o asemenea cunoaștere nu este cu putință), ci doar de la condiția valabilității universale a judecăților empirice, care, așa cum am arătat, nu se întemeiază niciodată pe condițiile empirice și, în genere, sensibile, ci pe un concept pur al intelectului. Lucrul în sine rămîne întotdeauna necunoscut; cînd însă conceptul intelectului determină drept universal valabilă înlănțuirea reprezentărilor care sînt date simțurilor noastre de către el, atunci obiectul este determinat prin această relație, iar judecata este obiectivă.

Vom încerca să explicăm cele spuse. Că încăperea este caldă, că zahărul este dulce, că pelinul are un gust neplăcut * sînt judecăți care nu sînt valabile decît subiectiv. Nu pretind cîtuși de puțin că le voi găsi în același

* Recunosc că aceste exemple nu sînt judecăți de percepție de felul acelora care pot deveni vreodată judecăți de experiență, chiar dacă li s-ar adăuga un concept al intelectului, pentru că ele nu se referă decît la simțire pe care oricine o recunoaște drept numai subiectivă și, prin urmare, nu avem niciodată voie să le atribuim obiectului; ele nu pot deveni, așadar, niciodată obiective. Am vrut doar să dau pentru început un exemplu de judecată care este doar subiectiv valabilă și care nu cuprinde nici un temei al valabilității universale și necesare și prin aceasta pentru o relație cu obiectul. Un exemplu pentru judecățile de percepție care, prin adăugarea unui concept al intelectului, devin judecăți de experiență, va fi dat în nota următoare.

fel tot timpul și nici că oricare altul le va găsi ca fiind în același fel ; ele exprimă doar o relație a două senzații, cu același subiect, și anume cu mine însumi și, de asemenea, numai în starea momentană a sensibilității mele, și nu sînt valabile, așadar, pentru obiecte. Asemenea judecăți le numesc judecăți de percepție. Cu totul alta este situația cînd am de-a face cu judecăți de experiență. Ceea ce mă învață pe mine experiența în anumite condiții trebuie să mă învețe orișicînd și trebuie să învețe pe oricine. Valabilitatea acestor judecăți nu se limitează la un subiect sau la starea lui momentană. De aceea socotesc toate judecățile de acest fel drept judecăți obiectiv valabile. Dacă spun, bunăoară, că aerul este elastic, această judecată nu este mai întîi decît o judecată de percepție, căci nu fac decît să raportez două senzații în simțurile mele una la cealaltă. Dacă vreau ca această judecată să devină o judecată de experiență cer ca această relație să satisfacă o condiție care o face universal valabilă. Vreau așadar ca eu să leg orișicînd, în mod necesar, aceeași percepție în aceleași împrejurări, și ca același lucru să-l facă toată lumea.

§ 20

Va trebui, de aceea, să analizăm experiența în genere pentru a vedea ce anume ține în acest produs de simțuri și ce anume de judecată și cum este posibilă judecata de experiență însăși. La baza ei se află intuiția de care sînt conștient, adică percepția *(perceptio)* care aparține numai simțurilor. Dar, în al doilea rînd, la ea participă și actul de a judeca (care revine numai intelectului). Acesta poate fi de două feluri. Mai întîi, compararea percepțiilor și legarea lor de către o conștiință individuală într-o anumită stare a acesteia sau, în al doilea rînd, legarea lor într-o conștiință în genere [6]. Prima judecată este doar o judecată de percepție și are, ca atare, numai o valabilitate subiectivă. Ea reprezintă doar înlănțuirea percepțiilor în starea mea sufletească, fără relație cu obiectul. De aceea, pentru a ajunge la experiență nu este îndeajuns, așa cum se crede îndeobște, să compari percepții și să le legi prin actul judecării într-o conștiință, căci în acest fel nu ia naștere valabilitatea uni-

versală şi necesitatea judecăţii care, singure, fac ca judecata să aibe o valabilitate obiectivă şi să poată fi deci experienţă.

Înainte ca percepţia să se poată transforma în experienţă mai trebuie, deci, să apară o judecată de cu totul alt fel. Intuiţia dată trebuie subsumată unui concept care determină forma judecăţii în genere cu privire la intuiţie, care leagă conştiinţa empirică a celei din urmă într-o conştiinţă în genere, făcînd astfel ca judecăţile empirice să fie universal valabile. Un asemenea concept este un concept pur *a priori* al intelectului, care nu face nimic altceva decît să indice unei intuiţii felul în care ea poate sluji în actul judecării. Dacă conceptul de cauză este un asemenea concept, el determină intuiţia care îi este subsumată, de pildă intuiţia aerului în relaţie cu actul de a judeca în genere, şi anume că noţiunea de aer stă în raport cu dilatarea în relaţia antecedentului şi consecventului într-o judecată ipotetică. Conceptul de cauză este, aşadar, un concept pur al intelectului, cu totul diferit de orice percepţie posibilă şi care nu slujeşte decît la determinarea acelei reprezentări care-i este subsumată în perspectiva actului judecării în genere, făcînd astfel posibilă o judecată cu valabilitate universală [7].

Înainte ca o judecată de percepţie să poată deveni o judecată de experienţă se cere mai întîi ca percepţia să fie subsumată unui astfel de concept al intelectului. De exemplu, aerul ţine de conceptul cauză care determină judecata despre aer în relaţie cu dilatarea drept o judecată ipotetică. * Prin aceasta dilatarea este reprezentată ca aparţinînd *în mod necesar* aerului şi nu ca ţinînd doar de o percepţie a mea a aerului, într-o stare a mea sau în mai multe stări ale mele, sau ţinînd de starea

* Pentru a avea un exemplu mai uşor de înţeles, să considerăm următoarea situaţie : cînd razele soarelui luminează o piatră, ea se încălzeşte. Această judecată este o simplă judecată de percepţie şi nu conţine nici un fel de necesitate, oricît de des ar fi fost observat de mine sau de altcineva acest lucru ; nu se poate spune decît că percepţiile au fost în mod obişnuit legate între ele în acest fel. Dacă spun aşa : soarele *încălzeşte* piatra, la percepţia mea se mai adaugă şi conceptul de cauză al intelectului care leagă în chip *necesar* conceptul de rază a soarelui cu cel de căldură şi astfel judecata sintetică devine în chip necesar universal valabilă şi, prin urmare, obiectivă şi este transformată dintr-o percepţie în experienţă.

altor subiecți care percep, iar judecata : aerul este elastic devine universal valabilă și o judecată de experiență abia prin faptul că îi premerg anumite judecăți care subsumează intuiția aerului conceptelor de cauză și efect, determinînd prin aceasta percepțiile nu doar în relațiile dintre ele în subiectul meu, ci și cu privire la forma judecății în genere (aici a celei ipotetice). În acest fel, ele fac judecata empirică universal valabilă.

Dacă analizăm toate judecățile sintetice care au valabilitate obiectivă, vom găsi că ele nu se compun niciodată din simple intuiții care au fost legate, cum se crede de obicei, prin comparare într-o judecată, ci vom vedea că ele nu ar fi posibile dacă la conceptele derivate din intuiție nu s-ar fi adăugat un concept pur al intelectului căruia îi sînt subsumate acele concepte, fiind, abia în felul acesta, legate într-o judecată obiectiv valabilă. Nici măcar judecățile matematicii pure nu se abat, în axiomele lor cele mai simple, de la această condiție. Propoziția că linia dreaptă este cea mai scurtă linie care poate fi trasă între două puncte presupune subsumarea liniei la conceptul de mărime, care, cu siguranță, nu este o simplă intuiție, ci își are sediul numai în intelect și slujește la determinarea intuiției (a liniei) în perspectiva judecăților ce vor fi formulate cu privire la cantitatea ei, și anume a determinării multiplicității (ca *judicia plurativa* *), prin aceasta înțelegîndu-se că o intuiție dată cuprinde multe elemente de același fel.

§ 21

Pentru a putea înfățișa acum posibilitatea experienței în măsura în care ea se întemeiază *a priori* pe concepte pure ale intelectului, trebuie să înfățișăm mai întîi în-

* Aș prefera să fie astfel numite judecățile care în logică se cheamă *particularia*. Căci această din urmă expresie cuprinde deja ideea că ele nu sînt universale. Dacă pornesc însă de la unitate (în judecăți separate) și înaintez astfel către totalitate, nu pot adăuga încă un raport cu totalitatea ; gîndesc doar multiplicitatea fără totalitate și nu excepția de la aceasta din urmă. Distincția se impune dacă momentele logice urmează să fie puse la baza conceptelor pure ale intelectului. În ceea ce privește utilizarea logică a termenilor, totul poate să rămînă ca și pînă acum.

tr-un tabel complet ce anume face parte din actul de a judeca în genere și diferitele momente ale intelectului în acest act. Căci conceptele pure ale intelectului, care nu sînt altceva decît concepte ale intuițiilor în genere, întrucît sînt determinate în raport cu unul sau altul dintre acele momente ale judecării în sine, și sînt deci determinate ca necesare și universal valabile, vor apărea ca fiind perfect paralele cu acele momente. În felul acesta vor fi totodată exact determinate și principiile *a priori* ale posibilității oricărei experiențe, ca o cunoaștere empirică obiectiv valabilă. Căci ele nu sînt nimic altceva decît propoziții care subsumează orice percepție conceptelor pure ale intelectului (potrivit anumitor condiții generale ale intuiției).

TABEL LOGIC
AL JUDECĂȚILOR

1.	2.
După cantitate	*După calitate*
Universale	Afirmative
Particulare	Negative
Singulare	Infinite

3.	4.
După relație	*După modalitate*
Categorice	Problematice
Ipotetice	Asertorice
Disjunctive	Apodictice

TABEL TRANSCENDENTAL
AL CONCEPTELOR INTELECTULUI

1.	2.
După cantitate	*După calitate*
Unitate (măsura)	Realitate
Multiplicitate (mărimea)	Negație
Totalitate (întregul)	Limitație

3.

După relație

Substanță
Cauză
Comunitate [8]

4.

După modalitate

Posibilitate
Existență
Necesitate

TABEL PUR FIZIOLOGIC
AL PRINCIPIILOR UNIVERSALE ALE
ȘTIINȚEI NATURII

1.

Axiome
ale intuiției

2.

Anticipații
ale percepției

3.

Analogii
ale experienței

4.

Postulate
ale gîndirii empirice în genere

§ 21 (a)

Pentru a cuprinde într-o formulă toate cele spuse pînă acum este necesar mai întîi să reamintim cititorului că aici nu este vorba de felul în care ia naștere experiența, ci despre ceea ce se află în ea. Prima problemă aparține psihologiei empirice și nu ar putea să primească elaborarea cuvenită în afara celei de a doua, care privește critica cunoașterii și mai ales a intelectului [9].

Experiența se compune din intuiții, care aparțin sensibilității, și din judecăți, care țin numai de domeniul intelectului. Acele judecăți pe care le obține intelectul numai din intuițiile sensibile nu sînt însă încă nici pe departe judecăți ale experienței. Căci în acest caz judecata nu ar lega decît percepțiile așa cum sînt ele date în intuiția sensibilă; în ultimul caz însă judecățile sînt chemate să spună ce anume cuprinde experiența în genere și nu doar simpla percepție, a cărei valabilitate nu este decît subiectivă. Judecata de experiență trebuie deci să mai adauge ceva într-o judecată, dincolo de intuițiile sensibile și înlănțuirea lor logică (după ce ele au fost

generalizate prin comparație), pentru a determina judecata sintetică drept necesară și prin aceasta drept universal valabilă. Iar acest ceva nu poate fi decît acel concept care prezintă intuiția ca determinată în privința unei forme a judecății mai degrabă decît a alteia, adică un concept al acelei unități sintetice a intuițiilor care poate fi reprezentată numai printr-o funcție logică dată a judecăților.

§ 22

Din toate acestea rezultă următoarele : sarcina simțurilor este să intuiască ; cea a intelectului să gîndească. A gîndi înseamnă însă a reuni reprezentările într-o conștiință. Această reunire se produce însă fie numai relativ la un subiect, și este întîmplătoare și subiectivă, fie are loc pur și simplu și este necesară sau obiectivă. Reunirea reprezentărilor într-o conștiință este judecata. Gîndim, așadar, întrucît raportăm judecăți sau reprezentări la judecăți în genere. Așa se face că judecățile sînt numai subiective atunci cînd reprezentările sînt raportate doar la o conștiință, într-un singur subiect, și sînt reunite în ea. Ele sînt, dimpotrivă, obiective atunci cînd sînt reunite într-o conștiință în genere, adică atunci cînd sînt reunite în mod necesar în ea. Momentele logice ale tuturor judecăților sînt tot atîtea feluri posibile de reunire a reprezentărilor într-o conștiință. Atunci cînd tocmai acestea sluiesc drept concepte, ele sînt concepte ale unei reuniri *necesare* a reprezentărilor într-o conștiință, prin urmare, principii ale judecăților valabile în mod obiectiv. Această reunire într-o conștiință este fie analitică, prin identitate, fie sintetică, prin compararea și adăugarea a diferite reprezentări. Experiența constă în înlănțuirea sintetică a fenomenelor (percepțiilor) într-o conștiință, în măsura în care această înlănțuire este necesară. De aceea conceptele pure ale intelectului sînt acelea cărora trebuie să li se subsumeze mai întîi toate percepțiile înainte ca ele să poată sluji la alcătuirea judecăților de experiență în care unitatea sintetică a per-

cepțiilor este reprezentată drept necesară și universal valabilă *.

§ 23

Întrucît sînt considerate doar drept condiția reunirii reprezentărilor date într-o conștiință, judecățile sînt reguli. Aceste reguli sînt reguli *a priori* în caz că reprezintă reunirea drept necesară, iar întrucît nu există alte reguli deasupra lor, din care să fie deduse, ele sînt principii. Și fiindcă în ceea ce privește posibilitatea oricărei experiențe, dacă considerăm la aceasta numai forma gîndirii, nu există condiții ale judecății de experiență deasupra acelora care reunesc fenomenele după forma diferită a intuiției lor sub concepte pure ale intelectului, care fac judecata empirică obiectiv valabilă, urmează că acestea sînt principiile *a priori* ale oricărei experiențe posibile.

Principiile experienței posibile sînt însă totodată legi universale ale naturii, care pot fi cunoscute *a priori*. Și astfel este dezlegată problema cuprinsă în cea de a doua întrebare ce ne-a stat în față : *Cum este posibilă fizica pură ?* Caracterul sistematic ce se cere formei oricărei științe poate fi întîlnit aici într-un mod pe deplin realizat pentru că, în afară de condițiile formale ale tuturor judecăților în genere, pe care le-am amintit mai sus, așadar, în afară de toate regulile în genere pe care le

* Dar cum se împacă oare afirmația că judecățile de experiență trebuie să conțină necesitate în sinteza percepțiilor cu observația asupra căreia am stăruit adesea mai sus, anume că în calitate de cunoaștere *a posteriori* experiența nu ne poate oferi decît judecăți pur întîmplătoare ? Atunci cînd afirm că experiența mă învață ceva, am în vedere întotdeauna numai percepția care este cuprinsă în ea, de pildă că din luminarea pietrei de către soare rezultă întotdeauna căldură și deci propoziția întemeiată pe experiență este în această măsură întotdeauna întîmplătoare. Că încălzirea pietrei urmează în mod necesar din luminarea de către soare este, ce-i drept, cuprins în judecata de experiență (în virtutea conceptului de cauză), dar acest lucru nu-l învăț prin experiență, ci, dimpotrivă, experiența este produsă de-abia prin această adăugare la percepție a conceptului intelectului (conceptul de cauză). În ce fel ajunge percepția la această adăugare poate fi văzut în *Critica*, în capitolul despre judecata transcendentală, pag. 169 și urm.

oferă logica, altele nu mai sînt posibile. Aceste reguli constituie un sistem logic, conceptele întemeiate pe el, care cuprind condițiile *a priori* ale tuturor judecăților sintetice și necesare, alcătuiesc, tocmai de aceea, un sistem transcendental, și, în sfîrșit, principiile prin care toate fenomenele sînt subsumate acestor concepte alcătuiesc un sistem fiziologic, adică un sistem natural care premerge oricărei cunoașteri empirice a naturii, făcînd-o pe aceasta posibilă, și care poate fi numit tocmai de aceea fizica cu adevărat universală și pură.

§ 24

Primul * dintre aceste principii fiziologice subsumează toate fenomenele, ca intuiții în spațiu și timp, conceptului de *mărime* și este deci un principiu al aplicării matematicii la experiență. Al doilea subsumează ceea ce este propriu-zis empiric, și anume senzația care constituie realul din intuiții, nu tocmai conceptului de *mărime*, pentru că senzația nu este o intuiție care ar *cuprinde* spațiu sau timp, cu toate că ea așază obiectul ce-i corespunde atît în unul, cît și în celălalt. Între realitate (reprezentarea sensibilă) și punctul zero, adică lipsa deplină a intuiției, există o deosebire care are totuși o mărime, de vreme ce între orice grad de luminozitate și întuneric, între orice grad de căldură și frigul deplin, între orice grad al greutății și lipsa totală de greutate, între orice grad de umplere a spațiului și spațiul absolut gol pot fi gîndite întotdeauna grade mai mici, la fel cum pot fi găsite întotdeauna grade tot mai mici între o conștiință și lipsa totală de conștiință (întunecime psihologică). Așa se face că nu este posibilă nici o percepție care să probeze o lipsă absolută, de pildă, nici o întunecime psihologică ce nu ar putea fi privită drept o conștiință care este doar depășită de o alta mai puternică și la fel stau lucrurile pentru cazurile în care intervin

* Următoarele trei paragrafe nu vor putea fi înțelese cum trebuie dacă nu se va consulta ceea ce spune *Critica* cu privire la principii ; ele pot fi însă folositoare pentru a cuprinde mai clar cu privirea elementul general al acestei părți a *Criticii* și pentru a putea urmări momentele ei principale.

senzații. Din această cauză intelectul poate anticipa chiar și acele senzații care determină calitatea propriu-zisă a reprezentărilor empirice (a fenomenelor) cu ajutorul principiului că acestea toate, împreună, așadar tot ceea ce este real în fenomene, posedă grade. Aceasta este cea de a doua aplicare a matematicii *(mathesis intensorum)* la fizică.

§ 25

Cu privire la relațiile fenomenelor, și anume numai în ceea ce privește existența lor, determinarea acestor relații nu este matematică, ci dinamică. Ea nu poate fi niciodată valabilă în mod obiectiv, prin urmare nu va putea sluji niciodată unei experiențe, dacă nu este subsumată unor principii *a priori*, care, singure, fac posibilă o cunoaștere, bazată pe experiență, cu privire la fenomene. De aceea fenomenele trebuie subsumate conceptului de substanță care stă la baza tuturor determinărilor existenței drept concept al lucrului însuși sau, în al doilea rînd, întrucît întîlnim o succesiune temporală în fenomene, adică evenimente, trebuie subsumate conceptului de efect în relație cu o cauză, sau, întrucît simultaneitatea a fost stabilită obiectiv, printr-o judecată de experiență, conceptului de comunitate (reciprocitate). Și astfel principii *a priori* se află la baza judecăților valabile obiectiv, chiar dacă sînt empirice, prin urmare la baza posibilității experienței în măsura în care acestea trebuie să lege în natură obiecte potrivit existenței lor. Aceste principii sînt legile propriu-zise ale naturii și pot fi numite dinamice.

În sfîrșit, tot de judecățile de experiență țin și cunoașterea acordului și înlănțuirea, nu atît a fenomenelor unele cu altele în experiență, cît a relației lor cu experiența în genere. Această relație reunește într-un concept fie acordul lor cu condițiile formale cunoscute de intelect, fie relația lor cu datele simțurilor și ale percepției, sau pe amîndouă, și cuprinde, așadar, posibilitatea, realitatea și necesitatea după legile universale ale naturii, ceea ce constituie metodologia fiziologică (deosebirea dintre adevăr și ipoteze și limitele certitudinii acestora din urmă).

§ 26

Cu toate că cel de al treilea tabel al principiilor, dedus *din natura intelectului însuși* după metoda critică, arată o perfecțiune care îl ridică mult deasupra oricărui altuia care s-a încercat vreodată sau se va încerca în viitor să fie dedus *din lucrurile însele* în mod dogmatic, și anume aceea că în el toate principiile sintetice sînt dezvoltate *a priori* în mod complet și după un singur principiu, cel al facultății de a judeca în genere, care constituie esența experienței în relația ei cu intelectul, astfel încît putem fi siguri că nu mai există nici un fel de alte asemenea principii (o satisfacție pe care metoda dogmatică nu ne-o poate oferi niciodată), acesta nu este totuși nici pe departe cel mai mare merit al lui.

Trebuie să luăm în seamă și argumentul care descoperă posibilitatea acestei cunoașteri *a priori* și reduce totodată toate principiile de acest fel la o singură condiție, pe care nu trebuie niciodată s-o trecem cu vederea, dacă nu vrem să ne expunem primejdiei de a le înțelege greșit și de a le extinde în folosirea mai departe decît o admite sensul originar pe care-l pune intelectul în aceste principii, și anume, că ele nu cuprind decît condițiile unei experiențe posibile în genere în măsura în care ea este supusă unor *legi a priori*. Astfel, nu voi spune că *lucrurile în sine însele* ar avea o mărime, că realitatea lor ar avea grade, că existența lor ar cuprinde o corelație a accidentelor într-o substanță ș.a.m.d. ; căci nimeni nu poate dovedi acest lucru, de vreme ce o asemenea legătură sintetică prin simple concepte este pur și simplu cu neputință acolo unde lipsește, pe de o parte orice relație cu intuiția sensibilă și, pe de alta, orice legătură a intuițiilor într-o experiență posibilă. Limitarea esențială a conceptelor în aceste principii este, prin urmare, aceea că toate lucrurile sînt supuse în chip necesar *a priori* condițiilor amintite numai ca *obiecte ale experienței*.

De aici rezultă, în al doilea rînd, și un mod specific, deosebit de a le demonstra : anume că principiile pomenite nu se referă nemijlocit la fenomene și la relația dintre ele, ci la posibilitatea experienței pentru care fenomenele nu constituie decît materia, nu însă și forma,

cu alte cuvinte numai la propoziții sintetice, valabile obiectiv și universal, trăsături care disting tocmai judecățile de experiență de simplele judecăți de percepție. Lucrurile se petrec astfel pentru că fenomenele, ca simple intuiții *care ocupă o parte din spațiu și din timp,* sînt subsumate conceptului de mărime care unește *a priori* și sintetic, după anumite reguli, diversitatea intuițiilor ; apoi pentru că percepția mai cuprinde, pe lîngă intuiție, și senzație, iar între această senzație și zero, adică dispariția totală a oricărei senzații, există întotdeauna o tranziție prin micșorare, așa încît realul fenomenelor trebuie să aibă o gradație. Căci deși senzația însăși nu ocupă *nici o parte a spațiului sau a timpului* *, totuși trecerea de la spațiul sau timpul gol la senzație nu poate surveni decît în timp ; așadar, cu toate că senzația, drept calitate a intuiției empirice cu privire la acel ceva prin care ea se deosebește în mod specific de alte senzații, nu poate fi niciodată cunoscută *a priori,* ea poate fi totuși deosebită intensiv într-o experiență posibilă în genere, în calitatea ei de mărime a percepției, de toate celelalte senzații de același fel și abia astfel devine posibilă și este determinată aplicarea matematicii la natură în relație cu intuiția sensibilă prin care natura ne este dată.

Cititorul trebuie însă să ia bine seama mai ales la modul în care se face demonstrația principiilor care apar sub numele de analogii ale experienței. Întrucît aceste principii, spre deosebire de principiile aplicării matematicii la fizica în genere, nu privesc producerea intuițiilor,

* Într-un spațiu mic, căldura, lumina etc. sînt la fel de mari (judecate în grade) ca într-un spațiu mare ; tot așa, reprezentările interne, durerea, conștiința în general nu se modifică gradual după cum urmează mai mult sau mai puțin. Așa se face că aici mărimea este într-un anume punct și într-un anume moment aceeași ca într-un spațiu oricît de mare și într-un timp oricît de îndelungat. Gradele sînt, prin urmare, mărimi, dar nu în intuiție, ci doar în senzație sau în mărimea cauzei unei intuiții și nu pot fi apreciate ca mărimi decît prin raportul dintre 1 și 0, adică prin aceea că oricare dintre senzații poate să scadă prin grade intermediare infinite pînă la dispariție sau să crească, într-un timp dat, de la zero, prin momente infinite ale creșterii, pînă la o senzație determinată *(Quantitas qualitatis est gradus.* Mărimea calității este gradul).

ci corelarea existenței lor într-o experiență, iar aceasta nu poate fi altceva decît determinarea existenței în timp după legi necesare, care singure dau acestei existențe valoare obiectivă și o fac experiență, dovada nu privește unitatea sintetică în corelarea *lucrurilor în sine,* ci a *percepțiilor,* iar a acestora din urmă nu potrivit conținutului lor, ci potrivit determinării în timp și a relației existenței în timp după legi universale. Aceste legi universale cuprind, așadar, necesitatea determinării existenței în timp în genere (prin urmare după o regulă *a priori* a intelectului) dacă determinarea empirică în timpul relativ trebuie să fie obiectiv valabilă și, prin urmare, experiență. Mai mult nu pot adăuga aici, în *Prolegomene,* decît să recomand cititorului, care este de multă vreme obișnuit să considere experiența ca pe o simplă compunere empirică a percepțiilor și care, prin urmare, nici nu se gîndește că ea merge mult mai departe decît ajung aceste percepții, și anume că dă judecăților empirice o valabilitate universală și are nevoie pentru aceasta de o unitate a intelectului pur care să-i premeargă *a priori,* să țină seama de această deosebire dintre experiență și o simplă îngrămădire de percepții și să judece din acest punct de vedere modul cum se face demonstrația.

§ 27

Aici este locul să zdruncinăm din temelii îndoiala lui Hume. El afirmă pe bună dreptate că nu putem înțelege în nici un fel, prin rațiune, posibilitatea cauzalității, adică a relației dintre existența unui lucru și existența oricărui alt lucru, care este pus în mod necesar prin cel dintîi. Mai adaug că putem înțelege tot atît de puțin conceptul de substanță, adică necesitatea ca la baza existenței lucrurilor să stea un subiect care nu mai poate fi el însuși predicatul nici unui alt lucru, ba mai mult, că nu ne putem nici măcar închipui că un asemenea lucru este cu putință (deși putem arăta în experiență exemple ale folosirii sale). De asemenea, mai adaug că aceeași neputință de a înțelege se întinde și asupra acțiunii reciproce dintre lucruri pentru că nu este cîtuși de puțin de înțeles cum se poate deduce din starea unui lucru ceva despre starea unor lucruri cu totul diferite de el și in-

vers, și cum substanțele, dintre care fiecare își are existența ei proprie, separată, pot depinde, și anume în mod necesar, unele de altele. Totuși sînt departe de a socoti că aceste concepte sînt luate simplu din experiență și că necesitatea care li se atribuie este închipuită și o simplă iluzie cu care ne amăgește o obișnuință îndelungată. Dimpotrivă, am arătat îndeajuns că aceste concepte și principiile fundamentale derivate din ele sînt stabilite *a priori*, înainte de orice experiență, și că au o justețe obiectivă neîndoielnică, dar, desigur, numai în ceea ce privește experiența.

§ 28

Prin urmare, deși nu am nici cea mai mică idee despre o asemenea legătură a lucrurilor în sine, despre felul cum ele există ca substanțe sau acționează drept cauze sau despre felul în care pot să stea cu altele în acțiune reciprocă (ca părți ale unui întreg real) și pot cu atît mai puțin să gîndesc asemenea proprietăți ca aparținînd fenomenelor ca fenomene (întrucît acele concepte nu conțin nimic din ceea ce se află în fenomene, ci numai ceea ce trebuie să gîndească intelectul singur), am totuși o idee despre o asemenea legătură a reprezentărilor în mintea mea, ce-i drept, în forma generală a judecăților : și anume că reprezentările se raportează într-un anumit fel la judecăți, ca subiectul în relație cu predicatele, în altele ca o cauză în relație cu efectele și în al treilea fel ca părți care împreună alcătuiesc o întreagă cunoaștere posibilă. Mai știm *a priori* că nici nu am putea avea vreo cunoaștere valabilă despre un obiect dacă nu privim reprezentarea unui obiect ca determinată potrivit unuia sau altuia dintre aceste momente. Și dacă ne-am ocupa de obiectul în sine nu ar exista nici un semn din care am putea deduce că el este determinat potrivit unuia sau altuia dintre momentele gîndite, cu alte cuvinte că aparține conceptului de substanță, de cauză sau conceptului de comunitate (în raport cu alte substanțe) ; căci despre posibilitatea unei asemenea corelări a existenței nu am nici o idee. Problema nici nu este cum sînt determinate lucrurile în sine, ci cum este determinată cunoașterea prin experiență a lucrurilor potrivit momente-

lor gîndite ale judecăților în genere, adică în ce fel pot și trebuie să fie subsumate lucrurile, în calitatea lor de obiecte ale experienței, acelor concepte ale intelectului. Și atunci este clar că înțeleg pe deplin nu numai posibilitatea, ci și necesitatea de a subsuma toate fenomenele acestor concepte, cu alte cuvinte, de a le folosi drept principii ale posibilității experienței.

§ 29

Pentru a pune la încercare conceptul problematic al lui Hume (această *crux metaphysicorum* a sa), și anume conceptul de cauză, să considerăm faptul că ne este mai întîi dată *a priori*, prin logică, forma unei judecăți condiționale în genere, adică folosirea unei cunoștințe date drept temei și a celeilalte drept consecință. Este însă cu putință ca în percepție să poată fi găsită o regulă a raportului care ne spune că după un anumit fenomen urmează întotdeauna un altul (deși inversul nu este adevărat), și în acest caz mă pot folosi de o judecată ipotetică și pot spune, de pildă : dacă un corp este luminat destulă vreme de soare, el se încălzește. Ce-i drept, aici nu avem încă un caracter necesar al corelației, prin urmare nici conceptul de cauză. Trec însă mai departe și spun : dacă propoziția de mai sus, care este o simplă înlănțuire subiectivă a percepțiilor, urmează să devină o judecată de experiență, ea va trebui să fie socotită ca necesară și universal valabilă. O asemenea propoziție ar fi : Soarele este prin lumina lui cauza căldurii. Regula empirică de mai sus va fi considerată acum drept lege, și anume ca una valabilă nu numai pur și simplu pentru fenomene, ci ca lege despre ele în vederea unei experiențe posibile, care cere reguli fără excepție și deci valabile în chip necesar. Înțeleg, așadar, foarte bine conceptul de cauză ca un concept ce aparține în mod necesar simplei forme a experienței și posibilitatea lui ca o reunire sintetică a percepțiilor într-o conștiință în genere, dar nu pot să înțeleg nicidecum posibilitatea unui lucru în genere în calitate de cauză, și anume din motivul că acel concept de cauză nu trimite la nici o condiție ce ar ține de lucruri, ci numai de experiență, și anume că aceasta poate fi numai o cunoaștere obiectiv valabilă despre fe-

nomene, despre succesiunea lor în timp, întrucît fenomenul care precede poate fi legat de cel care urmează după regula judecăților ipotetice.

§ 30

De aceea conceptele pure ale intelectului nu au nici un înțeles atunci cînd sînt separate de obiectele experienței și sînt raportate la lucrurile în sine *(noumena)*. Ele slujesc numai pentru a face posibilă silabisirea fenomenelor, pentru a le putea citi ca experiență. Principiile ce izvorăsc din raportarea acestor concepte la lumea sensibilă slujesc numai intelectului în cadrul experienței ; dincolo de aceasta ele sînt legături arbitrare, lipsite de o realitate obiectivă, a căror posibilitate nu poate fi cunoscută *a priori*, și tot atît de puțin poate fi confirmată sau doar făcută clară prin vreun exemplu, deoarece toate exemplele sînt luate numai din vreo experiență posibilă, ceea ce face ca și obiectele acelor concepte să nu poată fi întîlnite altundeva decît numai într-o experiență posibilă.

Această dezlegare deplină a problemei lui Hume, deși contrară presupunerii lui, salvează originea *a priori* a conceptelor pure ale intelectului, iar legilor universale ale naturii le salvează valabilitatea ca legi ale intelectului, prin aceea că mărginește folosirea lor numai la domeniul experienței, pornind de la faptul că posibilitatea lor se întemeiază numai pe raportul intelectului cu experiența ; deci nu în sensul că ele sînt derivate din experiență, ci experiența este derivată din ele și această inversare deplină a legăturii nu i-a trecut niciodată prin minte lui Hume.

De aici rezultă următoarea concluzie a tuturor cercetărilor noastre de pînă acum : „Toate principiile sintetice *a priori* nu sînt decît principii ale unei experiențe posibile“ și nu pot fi niciodată raportate la lucrurile în sine, ci numai la fenomene, în calitatea lor de obiecte ale experienței. Așa se face că atît matematica pură cît și fizica pură nu se pot referi niciodată la altceva decît la simplele fenomene și nu pot reprezenta decît ceea ce face posibilă experiența în genere, sau ceea ce trebuie să poată fi reprezentat oricînd într-o experiență posibilă, de vreme ce este dedus deja din aceste principii.

§ 31

Am ajuns astfel la ceva bine determinat pe care ne putem sprijini în toate întreprinderile noastre metafizice, care pînă acum au fost destul de îndrăznețe, dar care s-au extins întotdeauna orbește peste toate, fără a face nici o distincție. Gînditorilor dogmatici nu le-a trecut niciodată prin minte că țelul străduințelor lor se află atît de aproape și nici chiar acelora care, mîndri de presupusa lor rațiune sănătoasă, au căutat să obțină, folosindu-se de concepte și principii ale rațiunii pure, desigur îndreptățite și firești, dar destinate doar pentru a fi folosite în experiență, cunoștințe pentru care nu găseau o limită bine determinată și nici nu aveau cum s-o găsească de vreme ce nu reflectaseră sau nici nu putuseră să reflecteze vreodată la natura și la posibilitatea unui asemenea intelect pur.

Vreun naturalist al rațiunii pure (denumesc astfel pe cel care se încumetă să hotărască în probleme de metafizică fără să țină seama de vreo știință) ar putea pretinde că el a bănuit încă demult, cu ajutorul spiritului profetic al rațiunii sale sănătoase, ba a știut și a înțeles tot ce am arătat aici cu atît de multă pregătire, sau, dacă vrea așa, cu o solemnitate prolixă, și anume că „noi cu întreaga noastră rațiune nu putem trece niciodată dincolo de cîmpul experienței". În afară de cazul în care, cercetînd unul după altul principiile rațiunii sale, va trebui să recunoască că există printre ele multe pe care nu le-a scos din experiență și care sînt, deci, independente de aceasta și valabile *a priori*. În ce fel și pe ce temeiuri vrea el oare să țină în frîu pe gînditorul dogmatic (și pe sine însuși) care se folosește de aceste concepte și principii dincolo de orice experiență posibilă, tocmai pentru că ele sînt cunoscute independent de experiență ? Și chiar și el, acest adept la rațiunii sănătoase, cu toată pretinsa sa înțelepciune ușor dobîndită, nu este prea sigur că nu va trece pe nesimțite dincolo de obiectele experienței, pe tărîmul închipuirilor. De obicei el este destul de adînc înfundat în acest tărîm chiar dacă, prin limba lui populară, în care prezintă tot ce spune drept simplă probabilitate, presupunere rațională sau analogie, dă un oarecare lustru pretențiilor sale lipsite de temei [10].

§ 32

Încă din vremurile cele mai vechi ale filosofiei, cercetătorii rațiunii pure au gîndit că în afară de ființele sensibile sau fenomene *(phaenomena),* care alcătuiesc lumea simțurilor, mai există și ființe deosebite ale intelectului *(noumena)* [11], care ar alcătui o lume a intelectului și întrucît considerau fenomenul și aparența ca fiind unul și același lucru (ceea ce într-o epocă încă necultivată era de înțeles) au acordat realitate numai ființelor intelectului.

Și într-adevăr, dacă considerăm, așa cum se cuvine, obiectele simțurilor drept simple fenomene, noi mărturisim prin aceasta totodată că la baza lor stă un lucru în sine, chiar dacă pe acesta nu-l putem cunoaște așa cum este alcătuit în sine, ci putem cunoaște numai fenomenul său, adică felul în care simțurile noastre sînt afectate de acest ceva necunoscut. Intelectul, așadar, tocmai prin faptul că acceptă fenomenele, recunoaște și existența lucrurilor în sine, și în această măsură putem spune că reprezentarea unor ființe care se află la baza fenomenelor, adică a unor ființe numai ale intelectului, nu este numai îngăduită, ci și de neînlăturat.

Deducția noastră critică nici nu exclude în vreun fel asemenea lucruri *(noumena),* ci doar limitează principiile esteticii [12] în așa fel încît ele să nu fie extinse asupra tuturor lucrurilor, ceea ce le-ar transforma pe toate în simple fenomene, și să-și păstreze valabilitatea numai în privința obiectelor unei experiențe posibile. Prin aceasta este admisă, așadar, existența unor ființe ale intelectului, cu recomandarea insistentă a regulii, care nu suferă nici o excepție, că despre aceste ființe pure ale intelectului nu știm absolut nimic precis și nici nu putem ști, întrucît conceptele pure ale intelectului, ca și intuițiile pure, se aplică numai la obiecte ale experienței posibile, adică la simple ființe sensibile, și că acele concepte își pierd orice semnificație de îndată ce ne îndepărtăm de aceastea.

§ 33

Există, într-adevăr, ceva înșelător în conceptele pure ale intelectului, anume tentația folosirii lor transcen-

dente, căci așa numesc eu acea folosire care trece dincolo de orice experiență posibilă. Nu numai că noțiunile noastre de substanță, de forță, de acțiune, de realitate ș.am.d. sînt cu totul independente de experiență și, totodată, nu cuprind nici un fel de fenomene ale simțurilor, și par, deci, să se refere într-adevăr numai la lucruri în sine *(noumena)*, dar ele mai cuprind în sine și o necesitate a determinării la care experiența nu poate ajunge niciodată, ceea ce întărește și mai mult bănuiala. Conceptul de cauză cuprinde o regulă după care dintr-o anume stare urmează în mod necesar o alta ; dar experiența ne poate arăta numai că adesea, și în cel mai bun caz de obicei, după o stare a lucrurilor urmează alta și nu poate oferi, prin urmare, nici strictă universalitate, nici necesitate ș.a.m.d.

De aceea, conceptele pure ale intelectului par să aibă o semnificație mult mai mare și un conținut mai bogat, astfel încît folosirea lor în experiență nu ar epuiza întregul lor rost, și așa, pe nesimțite, intelectul construiește lîngă edificiul experienței o clădire alăturată cu mult mai întinsă, pe care o umple numai cu ființe ideale, fără să observe măcar că s-a încumetat să treacă cu conceptele sale, de altfel corecte, dincolo de granițele domeniului folosirii lor legitime [13].

§ 34

Au fost, prin urmare, necesare, ba chiar absolut trebuincioase două cercetări importante, deși extrem de aride, întreprinse în *Critică* la pag. 169 ș.u. și 243 ș.u. Prin prima dintre ele s-a arătat că simțurile nu pun *in concreto* la îndemînă conceptele pure ale intelectului, ci doar schema pentru folosire lor, și că obiectul ei adecvat nu poate fi întîlnit decît în experiență (ca produs al intelectului din materialele date de sensibilitate). În a doua cercetare *(Critica*, pag. 243) se arată că, în pofida independenței conceptelor și a principiilor pure ale intelectului față de experiență și chiar și în pofida faptului că în aparență sfera folosirii lor este mai mare, nu putem totuși gîndi prin ele nimic aflat în afara cîmpului experienței pentru că ele nu pot face nimic altceva decît să determine forma logică a judecății ținînd seama de in-

tuițiile date. Întrucît însă dincolo de domeniul sensibilității nu există nici un fel de intuiție, acelor concepte pure le va lipsi cu desăvîrșire orice înțeles deoarece ele nu pot fi reprezentate *in concreto* prin nici un mijloc, astfel încît toate aceste *noumena*, împreună cu conceptul care le reunește pe toate, cel al unei lumi inteligibile *, sînt numai reprezentări ale unei probleme al cărei obiect este în sine pe deplin posibil, dar a cărei dezlegare este, potrivit naturii intelectului nostru, cu totul imposibilă, de vreme ce intelectul nostru nu este o facultate a intuirii [14], ci numai a legării intuițiilor date într-o experiență, și aceasta din urmă trebuie să cuprindă, de aceea, toate obiectele pentru conceptele noastre. În afara experienței însă toate conceptele vor fi fără nici un înțeles, de vreme ce la baza lor nu stă nici o intuiție [15].

§ 35

I se poate, eventual, ierta imaginației, dacă uneori o ia razna, adică dacă nu rămîne prudentă în limitele experienței, căci printr-un asemenea avînt liber ea este înviorată și întărită, și oricum va fi întotdeauna mai ușor să-i potolești îndrăzneala decît s-o trezești din amorțeală. Nu putem însă ierta niciodată intelectului, care trebuie să *gîndească*, dacă în loc să facă aceasta *visează*, căci numai pe el se sprijină toată nădejdea de a stabili, acolo unde este nevoie, granițe pentru visările imaginației.

La început intelectul pornește pe această cale greșită cu un aer foarte nevinovat și modest. Mai întîi el clarifică cunoștințele elementare pe care le are înaintea oricărei experiențe, dar care trebuie să-și găsească întotdeauna aplicarea în experiență. Încetul cu încetul el pă-

* Nu (așa cum se spune de obicei) *lume intelectuală*, căci *intelectuale* sînt *cunoștințele* dobîndite prin intelect și ele se aplică și lumii noastre a simțurilor ; *inteligibile* se numesc însă obiectele în măsura în care nu pot fi reprezentate *decît prin intelect*, obiecte la care nu se raportează nici una din intuițiile noastre sensibile. Întrucît însă oricărui obiect trebuie să-i corespundă totuși o oarecare intuiție posibilă, ar trebui să ne închipuim un intelect care ar intui lucrurile în mod nemijlocit. Despre un asemenea intelect nu avem însă nici cea mai mică idee, așadar nici despre *ființele inteligibile*, cărora el ar putea să li se aplice.



Portretele lui Im. Kant și D. Hume de pe coperta cărții lui Karl Friedrich Stäublin — „Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion", 1794.

rășește însă aceste limite, și ce l-ar putea oare împiedica s-o facă de vreme ce intelectul și-a luat principiile în deplină libertate din el însuși ? Și el se ridică pentru început la născocirea unor forțe noi în natură, curînd după aceea la ființe aflate în afara naturii, într-un cuvînt într-o lume pentru alcătuirea căreia nu ne poate lipsi materialul de construcție de vreme ce el poate fi produs din belșug de o imaginație rodnică, deși, ce-i drept, experiența nu-l confirmă, nici nu îl infirmă vreodată. Acesta este și motivul pentru care gînditorii tineri iubesc atît de mult metafizica de factură autentic dogmatică și îi jertfesc adesea timpul și talentul lor, care ar fi fost atît de folositor în altă parte [16].

Nu poate însă să ajute la nimic să căutăm a domoli acele încercări nerodnice ale rațiunii pure amintind mereu de greutatea de a dezlega probleme atît de adînc ascunse, deplîngînd limitele rațiunii noastre și coborîndu-i afirmațiile la rangul de simple presupuneri. Căci cîtă vreme *imposibilitatea* acestor încercări nu este dovedită limpede și *cunoașterea de sine* a rațiunii nu devine o adevărată știință, în care să se traseze, ca să spu-

nem așa, cu o certitudine geometrică cîmpul folosirii ei corecte în raport cu cel al folosirii ei nelegitime și nerodnice, aceste străduințe deșarte nu vor fi niciodată pe deplin înlăturate.

§ 36

CUM ESTE POSIBILĂ ÎNSĂȘI NATURA?

Această întrebare, care reprezintă punctul cel mai înalt pe care îl poate atinge vreodată filosofia transcendentală și spre care ea trebuie să fie condusă ca spre limita și desăvîrșirea ei, conține, de fapt, două întrebări. *Prima:* Cum este în genere posibilă natura în înțeles *material*, adică privită din punctul de vedere al intuiției, ca totalitate a fenomenelor, cum sînt posibile spațiul și timpul și acel ceva care le umple pe amîndouă, adică obiectul senzației? Răspunsul este: Prin mijlocirea alcătuirii sensibilității noastre, care face ca ea să fie afectată într-un mod propriu ei de obiecte care în sine îi rămîn necunoscute și care sînt cu totul deosebite de fenomenele lor. Răspunsul acesta este dat în *Critică*, în Estetica transcendentală, iar aici, în *Prolegomene*, prin dezlegarea primei probleme fundamentale a filosofiei transcendentale.

A doua: Cum este posibilă natura în înțeles *formal*, ca totalitate a regulilor sub care trebuie să stea toate fenomenele dacă este vorba să fie gîndite ca legate într-o experiență? Răspunsul nu poate fi altul decît că ea este posibilă numai prin mijlocirea alcătuirii intelectului nostru, care face ca toate acele reprezentări ale sensibilității să fie raportate în mod necesar la o conștiință. Abia în felul acesta devine posibil felul nostru propriu de a gîndi, și anume prin reguli, și prin mijlocirea acestuia experiența, pe care trebuie să o deosebim net de cunoașterea obiectelor în sine. În *Critică* răspunsul se găsește în Logica transcendentală, iar aici, în *Prolegomene*, el a fost dat în cursul dezlegării celei de a doua probleme fundamentale a filosofiei transcendentale.

Cum sînt însă posibile această proprietate particulară a sensibilității noastre sau cea a intelectului nostru și a

apercepției necesare care se află la baza lui și a întregii gîndiri — această întrebare nu poate să primească mai departe o dezlegare și un răspuns deoarece ele ne sînt mai întîi necesare pentru a răspunde la orice întrebare și pentru a gîndi orice obiect [17].

Există multe legi ale naturii pe care nu le putem cunoaște decît prin mijlocirea experienței, dar legitatea în corelarea fenomenelor, adică natura în genere, nu o putem cunoaște prin nici o experiență, deoarece experiența are ea însăși nevoie de asemenea legi, care întemeiază *a priori* posibilitatea ei [18].

Posibilitatea experienței în genere este, prin urmare, totodată și legea universală a naturii, iar principiile primei sînt tocmai legile ultimei. Căci noi nu cunoaștem natura altfel decît ca totalitate a fenomenelor, adică a reprezentărilor în noi, și nu putem de aceea să scoatem legea corelării de altundeva decît din principiile corelării lor în noi, adică din condițiile reunirii necesare într-o conștiință, reunire care constituie posibilitatea experienței.

Însăși propoziția principală, care a fost dezvoltată în acest paragraf, că legile universale ale naturii pot fi cunoscute *a priori,* conduce ca de la sine la afirmația că legislația supremă a naturii trebuie să se afle în noi înșine, adică în intelectul nostru și că nu trebuie să căutăm legile universale ale naturii prin mijlocirea experienței, în natură, ci, dimpotrivă, trebuie să căutăm natura, ca legitate universală, în condițiile posibilității experienței așa cum se află ele în sensibilitatea noastră și în intelectul nostru : căci, cum ar fi altminteri posibil să cunoaștem *a priori* aceste legi care nu sînt reguli ale cunoașterii analitice, ci adevărate extinderi sintetice ale acesteia ? O asemenea potrivire, și anume una necesară, între principiile experienței posibile și legile posibilității naturii poate să aibă la bază numai una din aceste două cauze : fie legile sînt scoase din natură prin experiență, fie, invers, natura este derivată din legile posibilității experienței în genere și este pe deplin identică cu simpla legitate universală a experienței. Prima explicație este contradictorie pentru că legile universale ale naturii pot și trebuie să fie cunoscute *a priori* (adică independent de orice experiență) și trebuie puse la baza oricărei întrebuințări empirice a

intelectului. Nu rămîne, prin urmare, decît a doua explicație. *

Trebuie să deosebim însă legile empirice ale naturii, care presupun întotdeauna anumite percepții, de legile pure sau universale ale naturii, care, fără a avea la bază percepții particulare, cuprind numai condițiile reunirii lor necesare într-o experiență. Din punctul de vedere al celor din urmă, natura și experiența *posibilă* sînt unul și același lucru și deoarece în natură legitatea se întemeiază pe legătura necesară a fenomenelor într-o experiență (fără de care nu am putea cunoaște nici un obiect al lumii sensibile), așadar pe legile originare ale intelectului, poate, pentru început, să sune ciudat, dar este totuși sigur dacă afirm în ceea ce privește acestea din urmă: *intelectul nu-și scoate legile (a priori) din natură, ci, dimpotrivă, îi prescrie legile sale* [19].

§ 37

Vom încerca să lămurim propoziția aceasta, în aparență îndrăzneață, printr-un exemplu menit să arate că legile pe care le descoperim la obiecte ale intuiției sensibile, mai ales dacă le-am cunoscut drept necesare, sînt socotite de noi înșine drept legi pe care intelectul le-a pus în obiecte, deși sînt cu totul asemănătoare legilor naturii pe care le atribuim experienței.

§ 38

Dacă cercetăm proprietățile cercului prin care această figură unește numaidecît atît de diferite determinări arbitrare ale spațiului într-o regulă universală, ne vedem obligați să atribuim o natură acestui obiect geometric.

* Singur Crusius a cunoscut o cale de mijloc, și anume că aceste legi ale naturii au fost implantate în noi în mod originar de un spirit care nu poate nici să greșească și nici să înșele. Dar, întrucît printre ele se amestecă adesea și principii înșelătoare — chiar sistemul acestui gînditor ne oferă nu puține exemple de acest fel — folosirea unui asemenea principiu, în lipsa criteriilor sigure pentru a deosebi originea adevărată de cea neadevărată, ne duce la o situație delicată, căci nu vom putea ști niciodată cu siguranță ce anume ne-a fost inspirat de duhul adevărului și ce anume de geniul minciunii.

Astfel, două linii care, întretăindu-se, taie în același timp și cercul, în orice direcție ar fi trase, sînt totdeauna așa de regulat divizate încît dreptunghiul format din segmentele oricăreia din aceste linii este egal cu dreptunghiul format din segmentele celeilalte. Întreb acum: „legea aceasta se află în cerc sau în intelect?“, cu alte cuvinte: cuprinde oare această figură, independent de intelect, temeiul acestei legi, sau, dimpotrivă, intelectul, care a construit el însuși figura după conceptele sale (anume după egalitatea razelor), pune totodată în figură și legea coardelor care se taie între ele într-un raport geometric? Dacă urmărim felul în care este demonstrată această lege, vom observa de îndată că poate fi dedusă numai pornind de la condiția pe care intelectul o pune la baza construirii acestei figuri, și anume de la egalitatea razelor. Dacă vom lărgi acest concept spre a urmări în continuare unitatea diferitelor proprietăți ale figurilor geometrice în raport cu legi comune și vom privi cercul ca pe o secțiune de con, care se află deci în exact aceleași condiții fundamentale de construcție cu alte secțiuni de con, vom găsi că toate coardele care se întretaie în interiorul acestora, cele ale elipsei, ale parabolei și ale hiperbolei, o fac întotdeauna în așa fel încît dreptunghiurile formate din segmentele lor nu sînt, ce-i drept, egale, dar se află mereu în aceleași raporturi unele față de altele. Dacă mergem și mai departe, și anume la teoriile fundamentale ale astronomiei fizice, găsim o lege fizică a atracției reciproce care se întinde asupra întregii naturi materiale. Regula acestei atracții este că ea scade invers proporțional cu pătratul distanțelor de la orice punct de atracție odată cu creșterea calotelor sferice în care se răspîndește această forță. Legea pare a se afla în chip necesar în însăși natura lucrurilor și este prezentată de aceea în mod obișnuit ca putînd fi cunoscută *a priori*. Oricît de simple ar fi sursele acestei legi, de vreme ce ea se bazează doar pe raportul calotelor de sferă cu raze diferite, consecințele ei sînt atît de minunate în ceea ce privește varietatea și regularitatea adecvării ei, că nu numai toate orbitele posibile ale corpurilor cerești au forma de secțiuni de con, dar, mai mult, între aceste orbite există un astfel de raport încît nu se poate gîndi, ca potrivită pentru un sistem al lumii,

o altă lege a atracției decît aceea a raportului invers proporțional cu pătratul distanțelor.

Aici este, așadar, natură, care se întemeiază pe legi, pe care intelectul le cunoaște *a priori*, și anume mai ales prin mijlocirea principiilor universale ale determinării spațiului. Mă întreb atunci : aceste legi ale naturii se află oare în spațiu, iar intelectul le descoperă căutînd doar să cerceteze înțelesul bogat ce se află în acesta, sau se găsesc ele în intelect și în felul în care acesta determină spațiul după condițiile unității sintetice spre care tind toate conceptele sale ? Spațiul este ceva atît de uniform și ceva atît de nedeterminat în ceea ce privește proprietățile particulare, încît nimeni nu va căuta în el o comoară de legi ale naturii. Intelectul este, în schimb, cel care determină spațiul să se configureze în cerc, în con și în sferă în măsura în care el conține temeiul unității construcției acelor figuri. Simpla formă universală a intuiției care se cheamă spațiu este, prin urmare, într-adevăr substratul tuturor intuițiilor care pot fi determinate în toate obiectele particulare și tot în spațiu se află și condiția posibilității și diversității intuițiilor, dar unitatea obiectelor nu este totuși dată decît prin intelect, și anume după condiții care se află în propria sa natură. Și astfel intelectul este originea ordinii universale a naturii pentru că subsumează toate fenomenele propriilor sale legi, producînd abia în felul acesta *a priori* experiență (din punctul de vedere al formei), datorită căreia tot ce trebuie cunoscut numai prin experiență este supus în mod necesar legilor sale. Căci noi nu avem de-a face cu natura *lucrurilor în sine* — aceasta nu depinde nici de condițiile sensibilității noastre, nici de cele ale intelectului nostru — ci cu natura ca obiect al experienței posibile. Și făcînd-o pe aceasta din urmă posibilă, intelectul face totodată ca lumea sensibilă sau să nu fie obiect al experienței, sau să fie natură.

§ 39

ANEXĂ LA FIZICA PURĂ. DESPRE SISTEMUL CATEGORIILOR.

Nimic nu este mai de dorit pentru filosof decît să poată deduce *a priori* dintr-un principiu și să lege în

felul acesta într-o singură cunoaștere varietatea conceptelor sau a principiilor care i s-au arătat mai înainte, în folosirea pe care le-a dat-o *in concreto*, fără nici o legătură între ele. Mai întîi el a crezut doar că ceea ce i-a rămas după o anumită abstractizare și ceea ce părea să constituie, ca rezultat al comparației, un tip deosebit de cunoștințe, ar fi pe deplin coerent, dar, în realitate, n-a fost decît o simplă îngrămădire. De acum înainte el știe că tocmai atît, nici mai mult, nici mai puțin, reprezintă cunoașterea și își dă seama de necesitatea sistematizării sale care reprezintă o înțelegere, și acum el are, pentru prima dată, un *sistem*.

Pentru a alege din cunoașterea comună acele concepte care nu au la bază vreo experiență anumită, dar care se întîlnesc totuși în toate cunoștințele bazate pe experiență, reprezentînd doar forma corelării lor, nu este nevoie de o reflecție mai adîncă sau de mai multă pătrundere decît cea care este necesară pentru a scoate dintr-o limbă regulile folosirii efective a cuvintelor în genere și de a aduna astfel elemente pentru o gramatică (de fapt, ambele cercetări sînt foarte strîns înrudite între ele) fără a putea arăta motivul pentru care o anumită limbă are tocmai această alcătuire formală și nu alta, și cu atît mai puțin de ce pot fi întîlnite tocmai atîtea determinări formale ale acelei limbi și nu mai multe și nici mai puține.

Aristotel a adunat zece asemenea concepte elementare sub numele de categorii. * Mai tîrziu s-a văzut nevoit să adauge acestor categorii care au fost numite și predicamente, încă cinci postpredicamente **, care în parte se află deja în primele (ca *prius, simul, motus*). Această rapsodie poate fi însă considerată mai degrabă drept o îndrumare pentru cercetătorul de mai tîrziu decît drept o idee dezvoltată sistematic și care merită să fie aplaudată și de aceea a fost respinsă ca fiind cu totul lipsită de valoare odată ce filosofia a mai progresat.

La o cercetare a elementelor pure ale cunoașterii omenești (care nu cuprind nimic empiric) am izbutit nu-

* Substantia, 2. Qualitas, 3. Quantitas, 4. Relatio, 5. Actio, 6. Passio, 7. Quando, 8. Ubi, 9. Situs, 10. Habitus.

** Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.

mai după o îndelungată reflecție să deosebesc și să separ cu siguranță conceptele elementare pure ale sensibilității (spațiul și timpul) de cele ale intelectului. În felul acesta am exclus din acea listă a șaptea, a opta și a noua categorie. Celelalte nu-mi puteau fi de nici un folos pentru că nu exista nici un principiu potrivit căruia să poată fi măsurat în mod complet și determinat cu precizie domeniul intelectului și toate funcțiile sale din care provin conceptele sale pure.

Pentru a descoperi însă un asemenea principiu am căutat un act al intelectului care să le cuprindă pe toate celelalte, care să nu se deosebească decît prin diferite modificări sau momente și să strîngă laolaltă varietatea reprezentării sub unitatea gîndirii în genere, și am descoperit că acest act al intelectului constă în actul judecării. Aici îmi stăteau în față rezultatele deja încheiate — deși nu întru totul lipsite de greșeli — obținute de logicieni și astfel mi-a stat în putință să alcătuiesc un tabel complet al funcțiilor pure ale intelectului, care rămîneau însă nedeterminate în raport cu toate obiectele. Am raportat apoi aceste funcții de judecare la obiecte în genere sau, mai exact, la condiția care determină judecățile ca obiectiv valabile și au rezultat astfel conceptele pure ale intelectului cu privire la care puteam fi sigur că tocmai acestea, numai acestea, nu mai multe, nu mai puține, alcătuiesc întreaga noastră cunoaștere a lucrurilor doar prin intelect. Le-am numit, precum se cuvenea, după vechiul lor nume, *categorii*, păstrîndu-mi dreptul să mai adaug la ele, sub numele de *predicabile*, toate conceptele derivate din ele, fie prin corelări reciproce între ele, fie prin corelări cu forma pură a fenomenului (spațiul și timpul) sau cu materia fenomenului, în măsura în care aceasta nu este încă determinată empiric (obiect al senzației în genere), de vreme ce urma să fie înfăptuit un sistem al filosofiei transcendentale, în care scop nu trebuie să mă ocup acum decît de critica rațiunii însăși.

Esența acestui sistem de categorii, prin care el se deosebește de orice fel de veche rapsodie care se desfășura fără nici un principiu, și care face ca numai el să merite a aparține filosofiei, constă în aceea că prin acest sistem s-au putut determina cu precizie semnificația ade-

vărată a conceptelor pure ale intelectului și condiția folosirii lor. Căci s-a văzut atunci că aceste categorii nu sînt în sine nimic altceva decît funcții logice și nu conțin în ele nici cea mai mică idee despre vreun obiect în sine, ci au nevoie ca la baza lor să se afle o intuiție sensibilă, iar după aceea slujesc numai spre a determina judecățile empirice, care altfel sînt nedeterminate și independente în privința tuturor funcțiilor judecării, să le confere prin aceasta valabilitatea universală, să facă posibile prin mijlocirea lor *judecățile de experiență* în genere.

O asemenea înțelegere a naturii categoriilor, care le limitează în același timp numai la aplicarea în experiență, a fost străină atît celui care le-a descoperit primul, cît și celor care i-au urmat. Dar fără această înțelegere (care depinde nemijlocit de derivarea sau de deducția lor), categoriile sînt cu totul nefolositoare și rămîn o biată înșiruire fără vreo explicație și vreo regulă a folosirii lor. Dacă vreunuia dintre gînditorii din trecut i-ar fi trecut prin cap ceva asemănător, atunci neîndoielnic că întregul studiu al cunoașterii prin rațiunea pură, care, sub numele de metafizică, a stricat multe veacuri de-a rîndul nu puține minți bune, ar fi ajuns pînă la noi sub cu totul altă înfățișare și ar fi luminat intelectul oamenilor, în loc să-l istovească în reflecții posomorîte și nerodnice, așa cum s-a întîmplat de fapt, împiedicîndu-l să fie de vreun folos pentru știința adevărată.

Acest sistem al categoriilor face ca orice cercetare a unui obiect al rațiunii pure să capete un caracter sistematic și oferă un îndreptar sigur sau un fir călăuzitor care arată cum și prin ce puncte ale cercetării trebuie condusă orice considerație metafizică dacă ea urmează să fie completă, căci el cuprinde toate momentele intelectului cărora trebuie să li se subsumeze orice alt concept. Astfel a luat ființă și tabelul principiilor despre al cărui caracter complet nu putem fi siguri decît prin sistemul categoriilor și chiar și în sistematizarea conceptelor care trebuie să treacă dincolo de folosirea fiziologică a intelectului (*Critica*, pag. 311 și, de asemenea, pag. 369) este mereu același fir călăuzitor care, întrucît trebuie să treacă mereu prin aceleași puncte fixe determinate *a priori* în intelec-

lui omenesc, alcătuiește întotdeauna un cerc închis în așa fel, încît nu mai poate să apară nici o îndoială că obiectul unui concept pur al intelectului sau al rațiunii, dacă este considerat filosofic și după principii *a priori,* va putea fi cunoscut în acest fel în mod complet. Nu am neglijat să mă folosesc de acest fir călăuzitor în privința uneia din cele mai abstracte sistematizări ontologice, și anume în privința distincției complexe dintre *conceptele de ceva și de nimic* și să alcătuiesc apoi un tabel sistematic și necesar *(Critica, pag. 279).* *

Același sistem își vădește folosul, care nu poate fi vreodată lăudat îndeajuns, asemenea oricărui sistem adevărat bazat pe un principiu universal, și prin aceea că exclude toate conceptele străine, care altminteri s-ar putea strecura printre conceptele pure ale intelectului, și determină locul oricărei cunoașteri. Conceptele pe care, sub numele de *concepte ale reflecției,* le-am reunit tot după firul călăuzitor al categoriilor într-un tabel se amestecă în ontologie fără vreun folos și fără pretenții legitime printre conceptele pure ale intelectului, deși acestea determină corelația și deci obiectul însuși, în timp

* Despre un tabel al categoriilor, care ne este înfățișat, se pot face tot felul de observații judicioase : 1) că a treia rezultă din unirea primei categorii cu a doua într-un singur concept, 2) că în cea despre categoriile de cantitate și calitate există numai o progresie de la unitate la totalitate sau de la ceva la nimic (în acest scop categoriile calității trebuie astfel orînduite : realitate, limitație, negație absolută) fără *correlata* sau *opposita,* în timp ce categoria de relație și de modalitate le includ în sine pe acestea din urmă, 3) că așa cum în domeniul *logicului* judecățile categorice se află la baza tuturor celorlalte, tot așa și categoria de substanță se află la baza tuturor conceptelor despre lucrurile reale, 4) că la fel cum modalitatea nu este în judecată un predicat anume, tot așa nici conceptele modale nu adaugă nici o determinare la lucruri etc ; toate considerațiile de acest fel sînt, fără îndoială, de mare folos. Dacă mai enumerăm și toate *predicabilele* care pot fi scoase aproape complet din orice bun tratat de ontologie (de pildă din cel al lui Baumgarten) și le așezăm pe clase sub categorii, fără a omite o cît mai completă analiză a tuturor acestor concepte, va rezulta o parte pur analitică a metafizicii care nu va cuprinde încă nici o propoziție sintetică și care ar putea să premeargă celei de a doua părți (celei sintetice) și va cuprinde, datorită determinării și a caracterului ei complet, nu numai foloase, ci, în virtutea caracterului ei sistematic, pe deasupra și o anume frumusețe.



Kant și Lessing (basorelief de pe statuia lui Friedrich cel Mare — din Berlin — de Chr. D. Rauch).

ce acelea nu sînt decît rezultatele comparației conceptelor deja date și au, de aceea, o cu totul altă natură și o altă folosire ; ele sînt separate din acest amalgam prin sistematizarea mea bazată pe un principiu *(Critica,* pag. 261). Folosul acestui tabel separat al categoriilor se vede cu încă mai multă claritate cînd îl vom deosebi, așa cum vom face de îndată, de tabelul conceptelor transcendentale ale rațiunii, care sînt de o cu totul altă natură și au altă origine decît conceptele intelectului (trebuind să aibă de aceea și o altă formă). Această separare, atît de necesară, nu s-a făcut totuși niciodată în vreun sistem al metafizicii, așa încît s-au amestecat ideile rațiunii cu conceptele intelectului fără nici o deosebire, ca și cum ar face parte din aceeași familie ; în lipsa unui sistem aparte al categoriilor, această confuzie nici nu a putut fi ocolită vreodată.

PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A FILOSOFIEI TRANSCENDENTALE

PARTEA A TREIA:

CUM ESTE POSIBILĂ METAFIZICA ÎN GENERE?

§ 40

Matematica pură și fizica pură nu ar fi avut nevoie, *pentru a-și obține propria lor siguranță* și certitudine, de tru amîndouă. Căci prima se sprijină pe propria ei evi- o deducție ca acea pe care am întreprins-o mai sus pen- dență, iar cea de a doua, deși se trage din izvoarele pure ale intelectului, se întemeiază totuși pe experiență și pe deplina confirmare pe care i-o dă experiența, de a cărei mărturie nu se poate lipsi pe deplin de vreme ce în toată certitudinea ei nu poate, ca filosofie, să ajungă din urmă matematica. Ambele științe nu au avut, prin urmare, nevoie de cercetarea întreprinsă pentru ele, ci ea a fost necesară pentru o altă știință, și anume pentru metafizică [1].

Metafizica se ocupă, în afară de conceptele naturii, care își găsesc oricînd aplicarea în experiență, și de conceptele pure ale rațiunii, care nu sînt date niciodată de vreo experiență posibilă, așadar de concepte a căror realitate obiectivă (adică faptul că nu sînt pure închipuiri ale minții noastre) nu poate fi confirmată sau descoperită prin experiență, precum și de afirmații a căror adevăr sau falsitate nu pot fi de asemenea confirmate sau descoperite prin experiență. Iar această parte a metafizicii este tocmai aceea care constituie scopul ei esențial, tot restul nefiind decît un mijloc pentru a atinge acel scop și astfel această știință are nevoie de o asemenea deducție pentru propriul ei interes. Cea de a treia problemă, care ni se pune acum, se referă, prin urmare, chiar la miezul și la specificul metafizicii, și anume la preocuparea rațiunii cu sine însăși [2], în măsura în care ea se concentrează asupra propriilor sale concepte, asupra cunoașterii obiectelor care pare să provină nemijlocit din aceste concepte, fără a mai fi nevoie de mijlocirea realizată de ex-

perienţă şi fără să poată, în genere, să ajungă prin aceasta la o asemenea cunoaştere. *

Fără dezlegarea acestei probleme, raţiunea nu se va mulţumi niciodată pe sine. Folosirea în domeniul experienţei, la care raţiunea limitează intelectul pur, nu împlineşte întreaga ei menire. Orice experienţă particulară reprezintă numai o parte din întreaga sferă a domeniului raţiunii ; dar totalitatea absolută a experienţei posibile nu este ea însăşi o experienţă, deşi constituie totuşi o problemă necesară pentru raţiune, pentru a cărei simplă reprezentare ea are nevoie de cu totul alte concepte decît acele concepte pure ale intelectului a căror folosire este numai *imanentă*, adică se aplică experienţei atît cît este ea dată, în timp ce conceptele raţiunii se întind asupra totalităţii, adică asupra unităţii colective a întregii experienţe posibile, trecînd prin aceasta dincolo de orice experienţă dată şi devenind *transcendente* [3].

La fel, deci, cum intelectul are nevoie de categorii pentru experienţă, tot astfel raţiunea cuprinde în sine temeiul ideilor, prin care înţeleg concepte necesare al căror obiect nu *poate* fi dat cu toate acestea în nici o experienţă. Acestea din urmă ţin de însăşi natura raţiunii, tot aşa cum categoriile ţin de natura intelectului, iar dacă ele poartă în sine o aparenţă care poate uşor să înşele, atunci această aparenţă este de neînlăturat, deşi ne putem păzi foarte bine astfel ca „ea să nu ne ademenească“.

Cum orice aparenţă constă în aceea că temeiul subiectiv al judecăţii este luat drept obiectiv, singurul mijloc de apărare împotriva rătăcirilor raţiunii atunci cînd se înşală asupra menirii ei, atribuind, în chip transcendent, obiectului în sine ceea ce priveşte numai propriul ei subiect şi călăuzirea acestuia în orice întrebuin-

* Dacă se poate spune despre o ştiinţă că este *reală*, cel puţin în ideea tuturor oamenilor, de îndată ce este stabilit că problemele ce ne conduc la ea sînt puse în faţa fiecăruia prin însăşi natura raţiunii omeneşti şi de aceea numeroase încercări de rezolvare, fie ele şi greşite, sînt oricînd de neocolit, atunci va trebui să spunem : metafizica este reală din punct de vedere subiectiv (şi anume în chip necesar). Şi în acest caz ne vom întreba pe bună dreptate : cum este ea posibilă (din punct de vedere obiectiv) ?

ţare imanentă, este cunoaşterea de sine a raţiunii pure în folosirea ei transcendentă (nelimitată).

§ 41

Distingerea *ideilor*, adică a conceptelor pure ale raţiunii de categorii sau de conceptele pure ale intelectului drept cunoştinţe de o natură, origine şi întrebuinţare cu totul diferite reprezintă un moment atît de important pentru întemeierea unei ştiinţe menite să cuprindă sistemul tuturor acestor cunoştinţe *a priori*, încît fără o asemenea separare metafizica este pur şi simplu imposibilă sau este, în cel mai bun caz, o încercare dezordonată şi făcută de mîntuială de a cîrpăci o construcţie din cărţi de joc, fără cercetarea materialelor folosite şi a utilităţii lor pentru un scop sau altul. Dacă critica raţiunii pure nu ar fi realizat nimic altceva decît să atragă atenţia pentru prima dată asupra deosebirii dintre idei şi concepte, ea tot ar fi contribuit prin aceasta mai mult la clarificarea conceptului metafizicii şi la călăuzirea cercetărilor în acest domeniu decît toate strădaniile nerodnice de a împlini rosturile transcendente ale raţiunii pure, strădanii care au fost întreprinse dintodeauna fără să se bănuiască vreodată că ne aflăm aici într-un domeniu cu totul diferit de cel al intelectului, punînd de aceea concepte ale intelectului de-a valma cu concepte ale raţiunii ca şi cum ar fi fost toate de acelaşi fel.

§ 42

Toate cunoştinţele obţinute prin intelectul pur se caracterizează prin aceea că noţiunile lor sînt date în experienţă şi că principiile lor sînt supuse confirmării prin experienţă ; dimpotrivă, cunoştinţele transcendente ale raţiunii nu sînt nici date, cît priveşte ideile lor, în experienţă, şi nici nu-şi supun principiile confirmării sau infirmării prin experienţă ; aşa se face că greşeala care eventual se mai strecoară aici nu poate fi descoperită decît prin însăşi raţiunea pură, ceea ce este însă foarte greu de vreme ce tocmai această raţiune devine, prin ideile ei, în mod natural dialectică, iar aparenţa de neo-

colit pe care o produce nu poate fi îngrădită prin nici o cercetare obiectivă și dogmatică a lucrurilor, ci numai prin cercetarea subiectivă a rațiunii însăși, ca sursă a ideilor.

§ 43

Cea mai mare preocupare a mea în *Critică* a fost tot timpul nu numai cum să deosebesc mai bine diferitele feluri de cunoaștere, ci și cum să deduc din sursa lor comună toate conceptele care aparțin fiecărui fel de cunoaștere, astfel încît să pot determina cu exactitate utilizarea lor nu numai prin aceea că aș fi fost instruit asupra originii lor, ci avînd și avantajul nemaibănuit pînă atunci, dar de neprețuit de a determina *a priori*, așadar după principii, completitudinea în enumerarea, clasificarea și specificarea conceptelor. Fără aceasta, totul este în metafizică pură rapsodie, căci nu putem ști niciodată dacă ceea ce avem este suficient sau dacă și unde mai lipsește ceva. Ce-i drept, avantajul acesta nu-l putem avea decît în filosofia pură și el reprezintă tocmai esența acesteia.

Întrucît găsisem originea categoriilor în cele patru funcții logice ale tuturor judecăților intelectului, era întru totul firesc să caut originea ideilor în cele trei funcții ale deducțiilor rațiunii. Căci de vreme ce ne sînt date asemenea concepte pure ale rațiunii (idei transcendentale), ele nu pot fi întîlnite în nici o altă parte — dacă nu vrem cumva să le considerăm drept înnăscute — decît în aceeași activitate a rațiunii care constituie, în măsura în care ea se referă numai la formă, elementul logic al deducțiilor rațiunii, iar, în măsura în care reprezintă judecățile intelectului drept determinate *a priori* în privința uneia sau alteia dintre forme, conceptele transcendentale ale rațiunii pure.

Deosebirea formală dintre deducțiile rațiunii face necesară împărțirea lor în categorice, ipotetice și disjunctive. Conceptele rațiunii întemeiate pe această împărțire conțin așadar mai întîi ideea subiectului în întregul lui *(substanțiale)*, în al doilea rînd ideea seriei complete a condițiilor și în al treilea rînd determinarea tuturor con-

ceptelor în ideea unei cuprinderi complete a posibilului. * Prima idee era psihologică, a doua cosmologică, a treia teologică și întrucît toate trei — dar fiecare în felul ei propriu — dau naștere unei dialectici, pe ele se întemeiază împărțirea întregii dialectici a rațiunii pure în paralogism, antinomie și, în sfîrșit, în idealul rațiunii pure ; prin care deducție se stabilește cu deplină siguranță că toate pretențiile rațiunii pure sînt înfățișate aici în mod complet și că nu poate lipsi nici una, de vreme ce prin ele facultatea rațiunii însăși, în care toate își au originea, este pe de-a întregul măsurată.

§ 44

În această examinare generală mai este demn de observat că ideile rațiunii nu slujesc, asemenea categoriilor, în utilizarea intelectului în vederea experienței, ci sînt în această privință cu totul de prisos, ba chiar în contradicție cu maximele cunoașterii naturii prin rațiune și o stînjenesc pe aceasta, fiind totuși necesare într-un alt sens, care urmează să fie determinat. Pentru explicarea fenomenelor sufletești ne poate fi cu totul indiferent dacă sufletul este o substanță simplă sau nu, căci noi nu putem face sensibil, așadar, inteligibil *in concreto*, conceptul unei ființe simple prin nici o experiență posibilă, și astfel el este cu totul vid în raport cu întreaga cunoaștere sperată a cauzei fenomenelor ei și ca atare nu poate sluji drept principiu de explicare a ceea ce ne pune la îndemînă experiența internă sau externă. Tot așa de puțin ne pot sluji ideile cosmologice despre începutul lumii sau despre eternitatea lumii *(a parte ante)* pentru

* In judecata disjunctivă noi considerăm *întreaga posibilitate* drept împărțită prin raportare la un anume concept. Principiul ontologic al determinării universale a unui lucru în genere (dintre toate predicatele posibile, opuse unele altora, fiecărui lucru îi revine unul), care este totodată principiul tuturor judecăților disjunctive, pune la bază cuprinderea tuturor posibilităților, în care posibilitatea oricărui lucru în genere este considerată drept determinabilă. Aceasta slujește ca o explicație a propoziției de mai sus, și anume că după formă activitatea rațiunii în raționamentele disjunctive este aceeași cu activitatea prin care rațiunea obține ideea cuprinderii întregii realități, care conține în sine pozitivul tuturor predicatelor opuse unele altora.

a explica vreun eveniment în lumea însăși. În sfîrșit, trebuie, potrivit unei maxime juste a filosofiei naturii, să ne abținem de la orice explicație a organizării naturii dedusă din voința unei ființe supreme, pentru că aceasta nu mai este filosofie a naturii, ci o mărturisire că în acest fel ea încetează să mai existe pentru noi. Ideile rațiunii au, prin urmare, o cu totul altă menire decît acele categorii prin care, laolaltă cu principiile bazate pe ele, a devenit posibilă însăși experiența. Dacă nu am urmări nimic altceva decît simpla cunoaștere a naturii, așa cum poate fi ea dată prin experiență, trudnica noastră analiză a intelectului ar deveni cu totul de prisos, căci atît în matematică, cît și în fizică, rațiunea își îndeplinește sarcinile foarte sigur și bine și fără această întreagă subtilă deducție. Prin urmare, critica intelectului întreprinsă de noi se unește cu ideile rațiunii pure în vederea unui scop care depășește folosirea intelectului în domeniul experienței, folosire despre care am spus mai sus că este, în această privință, cu totul imposibilă, lipsită de obiect și semnificație. Trebuie să existe totuși un acord între ceea ce ține de natura rațiunii și ceea ce ține de natura intelectului, iar rațiunea trebuie să contribuie la perfecțiunea intelectului, neputînd în nici un caz să-l încurce.

Dezlegarea acestei probleme este următoarea : rațiunea pură nu vizează prin ideile ei obiecte particulare care s-ar afla dincolo de cîmpul experienței, ci cere numai ca folosirea intelectului în cadrele experienței să fie completă. Această completitudine nu poate fi însă decît o completitudine a principiilor, și nu una a intuițiilor și obiectelor. Totuși, pentru a și-o putea reprezenta drept determinată, rațiunea își reprezintă această completitudine drept cunoaștere a unui obiect, a cărui cunoaștere este pe deplin determinată în privința regulilor intelectului, care obiect este însă numai o idee, menită să aducă cît mai aproape cu putință cunoașterea prin intelect a completitudinii, pe care o desemnează acea idee.

§ 45

OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ LA DIALECTICA RAȚIUNII PURE

Am arătat mai sus, în paragrafele 33, 34, că puritatea categoriilor în raport cu orice adaus de determinări sensibile ar putea să îndemne rațiunea să extindă folosirea lor dincolo de orice experiență, asupra lucrurilor în sine, cu toate că, negăsind nici o intuiție care le-ar putea conferi sens și semnificație *in concreto*, ele reprezintă, ca simple funcții logice, ce-i drept un lucru în genere, dar nu pot prin el însele să dea un concept determinat despre vreun lucru oarecare. Asemenea obiecte hiperbolice sînt cele ce se numesc *noumena* sau ființe pur intelectuale (sau, mai bine, ființe ideale), de pildă *substanța*, gîndită însă *fără permanență* în timp, sau o *cauză* care *nu ar acționa* însă *în timp* ș.a.m.d. de vreme ce le atribuim predicate care slujesc numai pentru a face cu putință legitatea experienței și le retragem în același timp toate condițiile intuiției care singure fac posibilă experiența și, prin aceasta, toate acele concepte își pierd iarăși orice înțeles.

Nu este însă nici o primejdie ca intelectul să se abată în mod atît de îndrăzneț, fără a fi mînat de legi străine lui, dincolo de limitele sale, pe tărîmul ființelor pur ideale. Dacă însă rațiunea, care nu poate fi niciodată pe deplin satisfăcută de vreo folosire în experiență a regulilor intelectului — folosire ce va fi întotdeauna condiționată — cere desăvîrșirea acelui lanț de condiții, atunci intelectul va fi îmboldit să iasă din sfera lui fie pentru a reprezenta obiectele experienței într-o serie atît de întinsă încît nu poate fi cuprinsă de nici o experiență, fie chiar (în vederea desăvîrșirii acestei serii) pentru a căuta *noumene*, aflate cu totul în afara experienței, de care să lege acel lanț și în acest fel, în sfîrșit, o dată independent de condiții ale experienței, să poată obține o succesiune cu adevărat completă. Ideile transcendente sînt acelea care, chiar dacă sînt aplicate potrivit scopului adevărat dar ascuns al determinării naturale a rațiunii noastre nu unor concepte absolute (a căror întindere nu este limitată), ci pur și simplu pentru extinderea

nelimitată a utilizării experienței, ademenesc totuși intelectul printr-o aparență de neocolit la o folosire *transcendentă*, care chiar dacă este înșelătoare, nu poate fi împiedicată prin nici o decizie ; doar prin îndrumare științifică și cu osteneală poate fi determinat intelectul să rămînă numai înăuntrul granițelor experienței.

§ 46

I. IDEILE PSIHOLOGICE (*Critica*, pag. 307 și urm.)

S-a observat de multă vreme că în toate substanțele subiectul propriu-zis, adică ceea ce rămîne după ce toate accidentele (ca predicate) ar fi fost îndepărtate, prin urmare *substanțialul* însuși ne rămîne necunoscut, iar aceste limite ale puterii noastre de pătrundere au fost deplînse în cele mai diferite feluri. Va trebui însă să observăm aici că intelectului nu trebuie să i se impute că nu cunoaște substanțialul lucrurilor, că nu-l poate adică determina în sine, ci mai degrabă că pretinde să cunoască o simplă idee în chip determinat, ca și cum ar fi un obiect dat. Rațiunea pură cere să căutăm pentru orice predicat al unui lucru subiectul care îi aparține, iar pentru acesta din urmă, care este în chip necesar din nou numai un predicat, să căutăm în continuare subiectul său și așa mai departe la infinit (sau cît de departe ajungem). Dar de aici urmează că nu avem voie să considerăm drept un subiect ultim nici unul din lucrurile la care putem ajunge și că substanțialul însuși nu poate fi gîndit niciodată de intelectul nostru, oricît ar pătrunde el de adînc, și chiar dacă i s-ar dezvălui întreaga natură ; căci natura specifică a intelectului nostru constă în a gîndi totul în chip discursiv, adică prin concepte, cu alte cuvinte numai prin predicate pentru care trebuie să lipsească întotdeauna subiectul absolut. De aceea toate însușirile reale prin care cunoaștem corpurile sînt numai accidente, chiar și impenetrabilitatea, pe care trebuie să ne-o reprezentăm întotdeauna drept acțiunea unei forțe pentru care ne lipsește subiectul.

Lucrurile ne apar însă ca și cum am avea în conștiința despre noi înșine (în subiectul care gîndește) acest *sub-*

stanțiale, și anume într-o intuiție nemijlocită ; căci toate predicatele simțului intern se raportează la *eu* ca la subiect, iar acesta nu poate fi gîndit la rîndul său ca predicat al vreunui alt subiect. Aici completitudinea în raportarea conceptelor date, ca predicate, la un subiect nu mai pare doar idee, ci chiar obiectul, și anume însuși *subiectul absolut* pare să fie dat în experiență. Această nădejde este însă înșelătoare. Căci eul nu este un concept *, ci doar numele dat obiectului simțului intern, întrucît nu-l putem cunoaște mai departe prin nici un alt predicat ; prin urmare, el nu poate fi în sine predicatul vreunui alt lucru, și tot atît de puțin un concept determinat al unui subiect absolut, ci doar, ca și în toate celelalte cazuri, raportarea fenomenelor interne la subiectul necunoscut al acelora. Și totuși această idee (care, ca principiu regulativ, slujește pentru a nimici cu desăvîrșire toate explicațiile materialiste ale fenomenelor interne ale sufletului nostru [4]) dă naștere, printr-o neînțelegere cu totul firească, unui argument foarte înșelător pentru a trage concluzii pornind de la această pretinsă cunoaștere a substanțialului ființei noastre gînditoare asupra naturii sale, în măsura în care cunoașterea ei cade cu totul în afara cuprinderii experienței.

§ 47

Acest eu care gîndește (sufletul), ca și subiectul ultim al gîndirii, care nu mai poate fi reprezentat drept predicat al vreunui alt lucru, poate fi numit substanță ; acest concept rămîne însă cu totul vid și fără nici o urmare dacă nu i se va putea dovedi permanența, căci ea este aceea care face conceptul de substanță rodnic în experiență.

Permanența nu poate fi însă niciodată dovedită pornind de la conceptul unei substanțe considerate ca lucru

* Dacă reprezentarea apercepției, adică eul, ar fi un concept prin care ar fi gîndit ceva, atunci ar putea să fie folosit și el ca predicat al altor lucruri sau ar putea cuprinde asemenea predicate în sine. Eul nu este însă nimic altceva decît sentimentul unei existențe, fără nici un fel de concept și numai reprezentarea acelui ceva la care se raportează orice gîndire (*relatione accidentis*).

în sine, ci numai prin raportare la experiență. În prima analogie a experienței acest lucru a fost demonstrat îndeajuns (*Critica*, pag. 203) ; cel care nu vrea să se lase convins de acea demonstrație va trebui să încerce el însuși dacă reușește să dovedească, pornind de la conceptul unui subiect, care nu există ca predicat al unui alt lucru, că existența sa este, într-adevăr, permanentă și că el nu poate să ia naștere și nici nu poate pieri, nici de la sine, nici prin vreo cauză naturală. Asemenea propoziții sintetice *a priori* nu pot fi dovedite niciodată în sine, ci întotdeauna numai prin raportare la lucruri, considerate ca obiecte ale unei experiențe posibile.

§ 48

Dacă vrem, așadar, să deducem din conceptul de suflet, considerat ca substanță, permanența lui, acest lucru poate să fie valabil cu privire la el numai în vederea unei experiențe posibile și nicidecum ca lucru în sine și dincolo de orice experiență posibilă. Viața este însă condiția subiectivă a tuturor experiențelor noastre posibile : prin urmare nu putem deduce decît permanența sufletului în viață, căci moartea omului este sfîrșitul oricărei experiențe în ceea ce privește sufletul considerat ca obiect al acesteia, dacă nu cumva se demonstrează opusul a ceea ce este acum în discuție. De aceea permanența sufletului nu poate fi demonstrată decît în timpul vieții omului (a cărei demonstrație cred că nu va mai fi considerată necesară), dar nu după moarte (ceea ce ne interesează de fapt) și anume în virtutea principiului general că noțiunea substanței, în măsura în care trebuie considerată ca legată în chip necesar de conceptul de permanență, nu poate fi legată de el decît după un principiu al experienței posibile și deci tot numai în vederea ei *.

* Este într-adevăr foarte ciudat că metafizicienii au trecut dintotdeauna cu atîta ușurință peste principiul permanenței substanțelor fără a încerca vreodată să-l demonstreze ; aceasta se explică, fără îndoială, prin faptul că se vedeau lipsiți cu totul de dovezi de îndată ce începeau să se ocupe de conceptul de substanță. Simțul comun, care își dă bine seama că fără această premisă nu este posibilă nici o reunire a percepțiilor într-o experiență, a înlocuit această insuficiență printr-un postulat : căci

§ 49

Faptul că percepțiilor noastre exterioare nu le corespunde pur și simplu ci trebuie să le corespundă ceva real, aflat în afara noastră, nu poate fi de asemenea demonstrat vreodată ca înlănțuire a lucrurilor în sine, dar poate fi demonstrat, în schimb, în raport cu experiența. Aceasta înseamnă : se poate demonstra foarte bine că ceva există în mod empiric, adică drept fenomen în spațiu, în afara noastră ; căci noi nu avem de-a face cu alte obiecte decît cu acelea care aparțin unei experiențe posibile, tocmai pentru că ele nu pot să ne fie date în nici o experiență și nu sînt, prin urmare, nimic pentru noi. În afara mea, în chip empiric, există ceea ce este intuit în spațiu ; și întrucît acesta, împreună cu toate fenomenele pe care le cuprinde, face parte dintre reprezentările a căror corelație după legile experienței își probează adevărul tot așa de bine cum corelația fenomenelor simțului intern probează realitatea sufletului meu (ca obiect al simțului intern), eu sînt conștient prin mijlocirea experienței externe de realitatea corpurilor ca fenomene exterioare în spațiu, tot așa de bine ca și de existența sufletului meu în timp prin mijlocirea experienței interne. Timpul nu-l pot cunoaște decît tot ca pe un obiect al simțului intern prin fenomene, care constituie o stare internă,

din experiență nu ar fi putut niciodată să scoată acest principiu, pe de-o parte pentru că nu poate urmări atît de departe materiile (substanțele) în toate schimbările și descompunerile lor pentru a regăsi mereu substanța nemicșorată, pe de altă parte pentru că principiul cuprinde *necesitatea*, care este întotdeauna semnul unui principiu *a priori*. Fără să-și facă griji, metafizicienii au aplicat apoi principiul la conceptul de suflet gîndit ca o *substanță* și au tras concluzia persistenței necesare a acestuia după moartea omului (mai ales că simplitatea acestei substanțe, dedusă din indivizibilitatea conștiinței, o pune la adăpost de dispariție prin descompunere). Dacă ar fi găsit sursa adevărată a acestui principiu, ceea ce ar fi cerut însă cercetări mult mai adînci decît ar fi fost vreodată dispuși să întreprindă, ei și-ar fi dat seama că acea lege a permanenței substanțelor nu are aplicare decît în experiență și poate de aceea să fie valabilă numai pentru lucruri în măsura în care pot fi cunoscute în experiență și corelate cu altele, dar niciodată pentru lucruri aflate în afara oricărei experiențe posibile, așadar nici pentru suflet după moarte.

iar esența însăși, care se află la baza acestor fenomene, îmi rămîne necunoscută. Idealismul *cartezian* deosebește, așadar, doar experiența externă de vise și legitatea, ca un criteriu al adevărului primei, de lipsa de reguli și caracterului iluzoriu al celor din urmă. El presupune în ambele cazuri spațiul și timpul drept condiții ale existenței obiectelor și se întreabă doar dacă obiectele simțurilor externe, pe care le așezăm în starea de veghe în spațiu, pot fi într-adevăr întîlnite acolo, tot așa cum sufletul, obiectul simțului intern, există într-adevăr în timp, se întreabă, cu alte cuvinte, dacă experiența dispune de criterii sigure pentru a se deosebi de închipuire. Această îndoială poate fi acum ușor risipită și o risipim mereu în viața de toate zilele cercetînd înlănțuirea fenomenelor în spațiu și timp potrivit legilor universale ale experienței ; atunci cînd reprezentarea lucrurilor externe se potrivește întru totul cu acele legi, nu ne putem îndoi că ele constituie o experiență adevărată. De vreme ce fenomenele sînt considerate ca fenomene numai prin corelarea lor în experiență, idealismul material poate fi ușor înlăturat și este o experiență la fel de sigură că există corpuri în afara noastră (în spațiu) ca și aceea că eu însumi exist (în timp), potrivit reprezentării simțului intern. Căci conceptul *în afara mea* desemnează numai existența în spațiu. Cum însă eul din propoziția : *eu sînt* nu desemnează numai obiectul intuiției interne (în timp), ci și subiectul conștiinței, tot așa cum corpurile nu desemnează numai intuiția externă (în spațiu), ci și lucrul *în sine*, care se află la baza acelui fenomen, întrebarea dacă corpurile (ca fenomene ale simțului extern) există în natură și *în afara gîndirii mele* drept corpuri poate să primească fără temeri un răspuns negativ ; și la fel stau lucrurile cu întrebarea dacă eu însumi *ca fenomen al simțului intern* (suflet, potrivit psihologiei empirice) exist în timp, în afara facultății mele de reprezentare, căci, aceasta trebuie să fie în aceeași măsură negată. În felul acesta, totul este clar și sigur dacă este adus la adevăratul său înțeles. Idealismul formal (pe care-l numesc de obicei „transcendental“) suprimă într-adevăr idealismul material sau *cartezian*. Căci dacă spațiul nu este nimic altceva decît o formă a sensibilității mele, atunci el este, ca reprezentare în mine, tot atît de real

ca şi eu însumi şi se pune numai problema adevărului empiric al fenomenelor din spaţiu. Dacă nu este însă aşa, dacă spaţiul şi fenomenele din el sînt ceva ce există în afara noastră, atunci toate criteriile experienţei din afara percepţiei noastre nu vor putea vreodată să dovedească realitatea acelor obiecte aflate în afara noastră.

§ 50

II. IDEILE COSMOLOGICE (*Critica*, pag. 365)

Acest produs al raţiunii pure în folosirea ei transcendentă este cel mai remarcabil fenomen al ei şi el este acela care acţionează cel mai puternic pentru a trezi filosofia din somnul ei dogmatic şi pentru a o determina să ia asupra sa sarcina anevoioasă a criticii raţiunii.

Această idee este numită de mine *cosmologică* deoarece îşi ia obiectul întotdeauna numai din lumea sensibilă şi nici nu are nevoie de vreo altă idee decît de aceea al cărei obiect este un obiect al simţurilor, ceea ce înseamnă aşadar că nici nu este deocamdată idee, de vreme ce este imanentă şi nu transcendentă. A gîndi, dimpotrivă, sufletul ca pe o substanţă simplă înseamnă deja a gîndi un obiect (simplu), unul dintre acelea care nici nu poate fi adus înaintea simţurilor. Totuşi ideea cosmologică extinde atît de mult corelaţia condiţionatului cu condiţia sa (aceasta poate să fie matematică sau dinamică), încît experienţa nu poate ajunge pînă aici, astfel că rămîne, din acest punct de vedere, o simplă idee al cărei obiect nu poate fi dat niciodată în mod adecvat în vreo experienţă.

§ 51

Folosul unui sistem al categoriilor se arată mai întîi atît de limpede şi neîndoielnic, încît, chiar dacă nu ar fi existat alte dovezi, numai aceasta singură ar fi fost îndeajuns pentru a-i demonstra necesitatea absolută în sistemul raţiunii pure. Nu există mai mult de patru aseme-

nea idei transcendente *, adică tot atît de multe cîte clase de categorii ; în fiecare clasă aceste idei au însă în vedere numai completitudinea absolută a seriei de condiții în raport cu un anume condiționat. Potrivit acestor idei cosmologice nu există, de asemenea, decît patru feluri de afirmații dialectice ale rațiunii pure, al căror caracter dialectic este dovedit tocmai prin aceea că fiecărei afirmații i se opune, după principii la fel de aparente ale rațiunii pure, o altă afirmație care o contrazice. Nici o artă metafizică a distincțiilor subtile nu poate înlătura această contradicție, dar ea îl silește pe filosof să revină la sursele prime ale rațiunii pure însăși. Această antinomie, care nu a fost născocită după plac, ci își are temeiul în natura rațiunii omenești și este, prin urmare, de neocolit și nu cunoaște vreodată un sfîrșit, cuprinde următoarele patru teze împreună cu antitezele lor :

1.

Teză

Lumea are un *început* (o limită) în spațiu și timp.

Antiteză

Lumea este *infinită* în spațiu și timp.

2.

Teză

Totul în lume se compune din *părți simple*.

Antiteză

Nu există nimic simplu, ci totul este *compus*.

3.

Teză

Există în lume o cauzalitate prin *libertate*.

Antiteză

Nu există libertate, ci totul este *natură*.

4.

Teză

În șirul cauzelor lumii există o *ființă necesară*.

Antiteză

Nu există nimic necesar, ci în acest șir *totul este întîmplător*.

* Vorländer se întreabă dacă aici nu ar trebui să se scrie „idei transcendentale" (*n. tr.*)

§ 52

Întîlnim aici fenomenul cel mai curios al rațiunii omenești, pe care nu-l mai întîlnim în vreo altă folosire a ei. Dacă, așa cum se întîmplă de obicei, gîndim fenomenele lumii sensibile ca lucruri în sine, dacă considerăm principiile corelării lor drept principii cu valoare universală pentru lucrurile în sine și nu drept principii valabile numai în cadrul experienței, ceea ce este la fel de obișnuit. pe cît este de neînlăturat fără critica rațiunii pure, atunci apare pe neașteptate o contradicție nebănuită, care nu poate fi înlăturată niciodată pe calea obișnuită, dogmatică, deoarece atît teza cît și antiteza pot fi demonstrate prin argumente la fel de convingătoare, clare și irezistibile — pentru exactitatea acestor argumente îmi iau răspunderea — și rațiunea se vede, așadar, învrăjbită cu sine însăși ; o stare care-l umple de satisfacție pe sceptic, dar care trebuie să-l neliniștească pe filosoful critic și să-l îndemne la meditație[5].

§ 52 (b)

În metafizică putem face tot felul de greșeli fără a ne teme că vom fi prinși cu inexactități. Căci dacă nu ne contrazicem pe noi înșine — ceea ce este cu totul posibil în propoziții sintetice, chiar dacă sînt în întregime inventate — nu putem niciodată să fim contraziși prin experiență, în toate acele cazuri în care conceptele pe care le corelăm sînt simple idei care (potrivit întregului lor conținut) nu pot fi date prin experiență. Căci cum am putea hotărî prin experiență dacă lumea există dintotdeauna sau dacă ea are un început ; dacă materia poate fi divizată la infinit sau dacă ea se compune din elemente simple ? Asemenea concepte nu pot fi date prin nici o experiență, oricît ar fi ea de cuprinzătoare, și de aceea nu putem descoperi falsitatea propoziției afirmative sau negative prin această piatră de încercare.

Singurul caz posibil în care rațiunea și-ar dezvălui, fără s-o vrea, dialectica ei ascunsă, pe care o prezintă în mod greșit drept dogmatică, ar fi acela în care ar întemeia o teză pe un principiu universal acceptat și ar de-

riva dintr-un altul, la fel de bine validat, cu aceeaşi rigoare a raţionamentului, tocmai opusul acelei teze. Or, acest caz este realizat aici, şi anume în ceea ce priveşte patru idei naturale ale raţiunii din care iau naştere, pe de o parte, patru teze şi, pe de altă parte, tot atîtea antiteze, fiecare derivată cu o deplină consecvenţă din principii universal acceptate şi el dezvăluie astfel aparenţa dialectică a raţiunii pure în folosirea acestor principii, care altfel ar fi trebuit să rămînă veşnic ascunsă.

Aici se întreprinde deci o încercare hotărîtoare, care va trebui în mod necesar să ne dezvăluie o greşeală ce stă ascunsă în presupoziţiile raţiunii. * Din două afirmaţii reciproc opuse nu pot fi amîndouă false dacă nu cumva este contradictoriu însuşi conceptul care se află la baza lor ; bunăoară, cele două afirmaţii : „un cerc pătrat este rotund“ şi „un cerc pătrat nu este rotund“ sînt amîndouă false. Căci în ceea ce priveşte prima afirmaţie este fals că cercul amintit este rotund, fiindcă este pătrat ; este însă de asemenea fals că nu este rotund, că este adică pătrat, fiindcă este un cerc. Indiciul logic al imposibilităţii unui concept constă tocmai în aceea că două propoziţii contradictorii, bazate deopotrivă pe acel concept, vor fi în acelaşi timp false, deci prin acel concept nu este gîndit *absolut nimic* pentru că între cele două propoziţii contradictorii nu poate fi gîndită o a treia propoziţie.

§ 52 (c)

Or, la baza primelor două antimonii, pe care le numesc matematice fiindcă se ocupă de adunarea sau de împărţirea a ceea ce este omogen, se află un asemenea

* Aş dori de aceea ca cititorul înzestrat cu spirit critic să se ocupe mai des de această antinomie, fiindcă natura însăşi pare să o fi stabilit pentru a descumpăni raţiunea în pretenţiile ei îndrăzneţe şi a o sili să se examineze pe sine însăşi. Iau asupra mea răspunderea fiecărui argument pe care l-am adus în sprijinul tezei sau al antitezei pentru a demonstra astfel certitudinea antinomiei de neocolit a raţiunii. Dacă cititorul va fi îndemnat de acest fenomen ciudat să se întoarcă la examinarea premisei care îi stă la bază, el se va vedea nevoit să cerceteze împreună cu mine mai îndeaproape întîiul fundament al oricărei cunoaşteri prin raţiunea pură.

concept contradictoriu ; pornind de aici explic eu cum se face că atît teza, cît și antiteza sînt amîndouă false.

Cînd vorbesc despre obiecte în timp și în spațiu, nu vorbesc despre lucruri în sine, deoarece despre acestea nu știu nimic, ci numai despre lucruri în lumea fenomenelor, adică despre experiență ca un mod aparte de a cunoaște obiectele, care este dată numai omului. Or, despre ceea ce gîndesc în spațiu sau în timp nu trebuie să spun că este în sine, independent de aceste gînduri ale mele, în spațiu și timp ; căci atunci m-aș contrazice pe mine însumi, de vreme ce spațiul și timpul împreună cu toate fenomenele din ele nu sînt ceva ce există în sine și în afara reprezentărilor mele, ci sînt numai moduri de reprezentare, iar a spune că un simplu mod de reprezentare există și în afara reprezentării noastre este în chip vădit contradictoriu. Obiectele simțurilor există, prin urmare, numai în experiență ; a le atribui o existență de sine stătătoare, fără experiență sau înaintea ei, este același lucru cu a-ți închipui că experiența este reală și fără experiență sau înaintea acesteia.

Dacă mă întreb care este întinderea lumii în spațiu și timp, îmi este cu neputință, potrivit tuturor conceptelor mele, să spun că ea este infinită, sau că este finită. Nici unul din aceste răspunsuri nu poate fi cuprins în experiență pentru că nu e cu putință nici experiența unui spațiu *infinit* sau a unui timp care s-a scurs fără sfîrșit, nici experința unei *limitări* a lumii printr-un spațiu gol sau printr-un timp gol care să fi existat mai dinainte ; acestea nu sînt decît idei. Mărimea lumii, determinată într-un fel sau altul, ar trebui deci să existe în sine, independent de orice experiență. Aceasta contravine însă conceptului de lume sensibilă, care nu este decît totalitatea fenomenelor a căror existență și corelare nu au loc decît în reprezentare, adică în experiență, de vreme ce însăși lumea sensibilă nu este un lucru în sine, ci tot numai un mod de reprezentare. De aici urmează că, întrucît conceptul unei lumi sensibile existente pentru sine este contradictoriu în el însuși, dezlegarea problemei privitoare la mărimea lumii va fi întotdeauna falsă, fie că va fi afirmativă, fie că va fi negativă.

Același lucru este valabil și pentru a doua antinomie, care se referă la diviziunea fenomenelor. Căci acestea

sînt simple reprezentări și părțile lor nu există decît în reprezentarea pe care o avem despre ele, prin urmare în diviziune, adică într-o experiență posibilă prin care părțile ne sînt date astfel încît diviziunea merge numai atît de departe cît se întinde experiența. A presupune că un fenomen, de pildă fenomenul unui corp, ar cuprinde în sine, înaintea oricărei experiențe, toate părțile la care poate să ajungă întotdeauna numai o experiență posibilă, înseamnă a atribui unui simplu fenomen, care nu poate exista decît în experiență, o existență proprie înaintea oricărei experiențe sau a spune că pot exista simple reprezentări mai înainte încă de a putea fi întîlnite în facultateta de reprezentare, iar aceasta este o afirmație contradictorie și, prin urmare, va fi contradictorie și orice dezlegare a problemei prost puse, fie că se va susține că toate corpurile se compun în sine dintr-un număr infinit de părți, fie dintr-un număr finit de părți simple.

§ 53

În prima clasă de antinomii (cele matematice) falsitatea presupoziției a constat în faptul că ceea ce este contradictoriu (și anume fenomenul, ca lucru în sine) a fost reprezentat ca putînd fi cuprins într-un singur concept. În ceea ce privește a doua clasă, anume clasa dinamică de antinomii, falsitatea presupoziției constă în faptul că ceea ce poate fi cuprins într-un singur concept este reprezentat drept contradictoriu. Prin urmare, dacă în primul caz amîndouă afirmațiile opuse una alteia erau false, aici în schimb afirmațiile, care sînt opuse una alteia printr-o simplă neînțelegere, pot să fie amîndouă adevărate.

Corelarea matematică presupune în chip necesar o omogenitate a ceea ce este corelat (în conceptul de mărime), în timp ce corelarea dinamică nu cere nicidecum așa ceva. Cînd este vorba de mărimea unei întinderi, atunci toate părțile ei trebuie să fie omogene între ele, cît și în raport cu întregul ; în schimb, în corelația cauzei și a efectului poate fi întîlnită, este adevărat, omogenitatea, dar ea nu este necesară ; căci cel puțin conceptul

de cauzalitate (cu ajutorul căruia prin ceva este pus ceva cu totul diferit de primul) nu o cere.

Dacă obiectele din lumea sensibilă ar fi socotite drept lucruri în sine, iar legile naturii enunțate mai sus drept legi ale lucrurilor în sine, contradicția ar fi de neînlăturat. Tot așa, dacă ne-am reprezenta subiectul libertății, așa cum ne reprezentăm celelalte obiecte, drept simplu fenomen, contradicția nu ar putea fi ocolită, căci s-ar afirma și s-ar nega același lucru despre unul și același obiect, luat în același înțeles. Dacă însă necesitatea naturală se referă doar la fenomene, iar libertatea numai la lucrurile în sine, nu se mai naște nici o contradicție, chiar dacă se acceptă sau se recunosc ambele feluri de cauzalitate, oricît ar fi de greu, sau chiar imposibil, ca cel din urmă să fie făcut inteligibil.

În lumea fenomenelor orice efect este un eveniment sau ceva ce se petrece în timp; potrivit legilor universale ale naturii, efectului trebuie să-i premeargă o determinare a cauzalității cauzei lui (o stare a acesteia), efectul urmîndu-i acesteia în conformitate cu o lege constantă. Dar și această determinare a cauzei în raport cu cauzalitatea trebuie să fie, la rîndul ei, ceva *ce se întîmplă* sau se petrece; cauza trebuie să fi *început să acționeze*, căci altminteri nu ar putea fi gîndită nici o succesiune în timp între cauză și efect. Efectul ar fi existat dintotdeauna, întocmai cum a existat cauzalitatea cauzei. Așadar, în lumea fenomenelor trebuie să ia naștere de asemenea *determinarea* cauzei *de a acționa* și, prin urmare, ea trebuie să fie întocmai precum efectul ei, un eveniment care, la rîndul său, trebuie să-și aibă propria lui cauză ș.a.m.d.; necesitatea naturală trebuie să fie, așadar, condiția după care sînt determinate cauzele eficiente. Dacă libertatea trebuie să fie însă o proprietate a anumitor cauze ale fenomenelor, atunci ea trebuie să fie, în raport cu ultimele, ca evenimente, o facultate de a începe *de la sine* (*sponte*), adică fără ca să înceapă însăși cauzalitatea cauzei, astfel încît să nu fie nevoie de nici un alt temei care să-i determine începutul. În cazul acesta *cauza* nu ar trebui, potrivit cauzalității ei, să depindă de determinările temporale ale stării ei, cu alte cuvinte, ea *nu ar trebui să fie fenomen*, adică ar trebui să fie concepută drept lucru în sine și numai efectele ar trebui să

fie socotite drept *fenomene.* * Dacă poate fi gîndită fără contradicție o asemenea influență a ființelor intelectului asupra fenomenelor, atunci se va atribui necesitate naturală oricărei corelații a cauzei și a efectului în lumea sensibilă și, în schimb, se va acorda libertate acelei cauze care nu este ea însăși un fenomen (deși stă la baza lui). Aceluiași lucru i se vor putea atribui deci, fără contradicție, natură și libertate, dar în raporturi diferite : o dată drept fenomen, altă dată drept lucru în sine [b].

Avem în noi o facultate care nu este legată numai de temeiurile ei determinante de ordin subiectiv, ce sînt cauzele naturale ale acțiunilor sale, și care este, în această măsură, facultatea unei ființe ce aparține ea însăși lumii fenomenelor, ci care este raportată și la temeiuri obiective, ce sînt numai idei, de vreme ce ele pot determina această facultate ; corelația din urmă este exprimată prin cuvîntul *datorie.* Această facultate se numește rațiune și în măsura în care considerăm o ființă (pe om) doar avînd în vedere această rațiune determinabilă în mod obiectiv, ființa aceasta nu poate fi privită ca o ființă sensibilă, ci însușirea gîndită este însușirea unui lucru în sine, a cărei posibilitate nu o putem înțelege defel. Nu este de înțeles cum ar putea *datoria,* ceea ce nu s-a întîmplat încă niciodată, să determine activitatea ace-

* Ideea libertății survine numai în relația *inteligibilului,* considerat drept cauză, cu *fenomenul,* considerat drept efect. De aceea nu putem atribui libertate materiei în privința acțiunii ei necontenite prin care ea își umple spațiul, deși această acțiune provine dintr-un principiu intern. Tot așa de puțin putem găsi vreun concept de libertate adecvat ființelor intelectuale pure, cum ar fi, de pildă, Dumnezeu, în caz ca acțiunea sa este imanentă. Căci acțiunea sa, cu toate că este independentă de orice cauze externe determinate, este totuși determinată în rațiunea sa veșnică, așadar în *natura* divină. Numai atunci cînd printr-o acțiune urmează *să înceapă ceva,* așadar, cînd efectul urmează să fie întîlnit în șirul temporal, adică în lumea sensibilă (de exemplu, începutul lumii), se pune întrebarea dacă și cauzalitatea cauzei însăși trebuie să aibă un început, sau dacă cauza poate provoca un efect fără ca propria ei cauzalitate să aibă un început. Conceptul acestei cauzalități este în primul caz un concept al necesității naturale, în cel de al doilea, un concept al libertății. De aici cititorul își va da seama că atunci cînd am explicat libertatea drept facultatea de a începe de la sine un eveniment, am dat tocmai peste conceptul care constituie problema metafizicii.

lei ființe și cum ar putea ea să fie cauza unor acțiuni al căror efect este fenomen în lumea sensibilă. Însă cauzalitatea rațiunii ar fi libertate în privința efectelor în lumea sensibilă, în măsura în care principii obiective, care sînt ele însele idei, sînt privite în raport cu aceste efecte ca determinante. Căci atunci acțiunea rațiunii nu ar depinde de condiții subiective, adică nici de condiții de timp și nici de legea naturii care slujește la determinarea acestor condiții. Căci acțiunile își primesc regula de la principii ale rațiunii în general, deduse din principii, fără vreo influență a condițiilor de loc și de timp.

Ceea ce înfățișez aici servește doar ca un exemplu menit să ușureze înțelegerea și nu aparține în mod necesar problemei noastre, care trebuie dezlegată doar prin concepte, independent de însușirile pe care le întîlnim în lumea reală.

Pot spune acum în mod necontradictoriu : toate acțiunile ființelor raționale, în măsura în care sînt fenomene (adică pot fi întîlnite în cadrul unei experiențe), sînt supuse necesității naturale ; raportate la subiectul rațional și la facultatea lui de a acționa numai după rațiune, aceleași acțiuni sînt însă libere. Ce anume se cere, de fapt, necesității naturale ? Nimic mai mult decît posibilitatea determinării oricărui eveniment din lumea sensibilă după legi neschimbătoare. Cu alte cuvinte, o raportare la cauză în fenomen, în timp ce lucrul în sine, care se află la bază, și cauzalitatea lui rămîn necunoscute. Eu spun însă : *legea naturală rămîne neschimbată* fie că ființa rațională este prin rațiune, așadar prin libertate, cauză a efectelor din lumea sensibilă, fie că această ființă nu le poate determina prin principii raționale. Căci dacă se produce primul caz, acțiunea se desfășoară după maxime al căror efect în fenomen va corespunde întotdeauna unor legi neschimbătoare ; dacă are loc cel de-al doilea caz și acțiunea nu se desfășoară după principii ale rațiunii, atunci ea este supusă legilor empirice ale sensibilității. În ambele cazuri efectele sînt legate după legi neschimbătoare ; mai mult nici nu cerem de la necesitatea naturală despre care, de altfel, nici nu știm mai mult. Însă în primul caz cauza acestor legi naturale este rațiunea și, prin urmare, ea este liberă, iar în cel de al doilea caz, efectele se desfășoară numai după legi naturale ale sensi-

bilității, deoarece acțiunea nu exercită nici o influență asupra lor ; aceasta nu înseamnă însă că rațiunea este ea însăși determinată de sensibilitate (ceea ce este cu neputință) ; prin urmare, rațiunea este, și în acest caz, liberă. Libertatea nu este, așadar, o piedică în calea legii naturale a fenomenelor și tot atît de puțin stînjenește aceasta din urmă libertatea folosirii practice a rațiunii, care este legată de lucrurile în sine ca de temeiurile ei determinante.

În felul acesta este deci salvată libertatea practică, adică acea libertate în care rațiunea are cauzalitate după principii ce determină în mod obiectiv, fără ca necesitatea naturală în privința acelorași efecte, considerate drept fenomene, să sufere o cît de mică îngrădire. Același fapt ne poate sluji și pentru lămurirea a ceea ce am avut de spus în legătură cu libertatea transcendentală și cu împăcarea acesteia cu necesitatea naturală (considerate în același subiect, dar nu în una și aceeași relație). Căci, în ceea ce o privește pe aceasta, orice început al acțiunii unei ființe pornind de la cauze obiective, adică de la principiile care o determină, este întotdeauna un *început prim*, deși aceeași acțiune este, în șirul fenomenelor, numai *un început subordonat*, căruia trebuie să-i fi premers o stare a cauzei care să o determine și care, la rîndul ei, este determinată de o altă cauză care o precede, astfel că putem, fără să ajungem la o contradicție cu legile naturii, să gîndim la ființe raționale, sau în genere la ființe, în măsura în care cauzalitatea din ele este determinată ca aparținînd unor lucruri în sine, ca o facultate de a începe de la sine un șir de stări. Căci relația acțiunii cu principiile raționale obiective nu este o relație temporală ; ceea ce cauzalitatea determină aici nu precede în timp acțiunea deoarece asemenea principii determinante nu reprezintă raportarea obiectelor la simțuri, așadar la cauzele din fenomen, ci reprezintă cauze determinante ca lucruri în sine, care nu sînt supuse condițiilor de timp. Astfel acțiunea poate fi privită în raport cu cauzalitatea rațiunii ca un prim început în raport cu șirul fenomenelor, însă în același timp ca un început subordonat și, fără să apară o contradicție, din primul punct de vedere drept liberă, din al doilea (fiindcă este doar fenomen), drept supusă necesității naturale.

Cît privește cea de *a patra antinomie*, ea va putea fi înlăturată într-un fel asemănător cu cel în care a fost înlăturat conflictul rațiunii cu sine însăși în cea de a treia. Căci dacă vom deosebi *cauza din fenomen* de *cauza fenomenelor*, în măsura în care ea este gîndită ca ***lucru în sine***, atunci afirmația că pentru lumea sensibilă nu există nici o cauză (după aceleași legi ale cauzalității) a cărei existentă să fie pur și simplu necesară poate sta foarte bine alături de afirmația că această lume este totuși legată de o ființă necesară drept cauză a ei (dar de alt fel și după o altă lege) ; incompatibilitatea celor două teze se sprijină numai pe greșeala de a extinde la lucrurile în sine ceea ce este valabil doar pentru fenomene și de a le amesteca pe amîndouă într-un singur concept.

§ 54

Acestea sînt deci prezentarea și dezlegarea întregii antinomii în care se găsește prinsă rațiunea atunci cînd aplică principiile ei lumii sensibile. Chiar și numai prezentarea acestei antinomii ar fi deja un serviciu considerabil adus cunoașterii rațiunii omenești, cu toate că dezlegarea acestei contradicții nu îl va mulțumi poate pe deplin pe cititorul care trebuie să lupte aici cu o aparentă naturală, ce i-a fost abia de curînd înfățișată ca atare, după ce pînă acum a considerat-o drept o realitate. Căci o consecință ce urmează de aici nu poate fi ocolită, și anume că, întrucît este cu totul imposibil să ieșim din acest conflict al rațiunii cu ea însăși cît timp obiectele lumii sensibile sînt luate drept lucruri în sine și nu drept ceea ce sînt ele în fapt, adică simple fenomene, cititorul se va vedea silit să reia deducția întregii noastre cunoașteri *a priori* și întemeierea pe care i-am dat-o pentru a ajunge la o hotărîre. Mai mult nu cer deocamdată ; căci dacă va pătrunde cu această ocazie îndeajuns de mult în natura rațiunii pure, conceptele prin care este posibilă dezlegarea contradicției rațiunii, singurele, de altfel, prin care este posibilă o asemenea dezlegare, îi vor deveni deja familiare, iar fără îndeplinirea acestei condiții nu mă pot aștepta la o aprobare deplină nici de la cititorul cel mai atent.

§ 55

III. IDEEA TEOLOGICĂ (*Critica*, pag. 461 ş.u.)

A treia idee transcendentală este idealul raţiunii pure. Ea oferă materia pentru folosirea cea mai importantă a raţiunii, care însă atunci cînd este realizată doar speculativ sfîrşeşte prin a fi nelimitată (transcendentă) şi prin aceasta dialectică. Căci aici raţiunea nu se ridică, ca în cazul ideii psihologice şi a celei cosmologice, de la experienţă, fiind îndemnată să tindă, pe cît posibil, prin amplificarea temeiurilor sale, spre completitudinea absolută a seriei experienţei, ci, rupînd cu totul cu experienţa, coboară, pornind de la concepte pure, asupra a ceea ce ar constitui completitudinea absolută a unui obiect în genere, aşadar prin mijlocirea ideii unei fiinţe originare de cea mai înaltă perfecţiune, la determinarea posibilităţii, deci şi a realităţii tuturor celorlalte lucruri. Aici simpla presupunere a unei fiinţe, care, deşi nu este gîndită în seria experienţei, este totuşi gîndită în vederea experienţei, pentru a face inteligibile corelarea, ordonarea şi unitatea celei din urmă, adică ideea este deci mai uşor de deosebit de conceptele intelectului decît în cazurile de mai înainte. A fost, de aceea, mai uşor să dezvăluim aparenţa dialectică ce ia naştere din faptul că luăm condiţiile subiective ale gîndirii noastre drept condiţii obiective ale lucrurilor în sine şi socotim drept o dogmă ceea ce nu este decît o ipoteză necesară pentru satisfacerea raţiunii noastre. Nu mai am, aşadar, nimic altceva de spus despre pretenţiile teologiei transcendentale, pentru că ceea ce spune *Critica* în legătură cu acest subiect este uşor de priceput, clar şi hotărîtor [7].

§ 56

OBSERVAŢIE GENERALĂ DESPRE IDEILE TRANSCENDENTALE

Obiectele care ne sînt date prin experienţă rămîn pentru noi în multe privinţe de neînţeles şi numeroase întrebări la care ne conduce legea naturală nici nu-şi pot afla vreun răspuns dacă le împingem la o anumită

înălțime ținînd însă mereu seama de acele legi ; o astfel de întrebare este, de pildă, prin ce se atrag corpurile materiale unele pe altele. Numai atunci cînd părăsim întru totul natura sau atunci cînd, urmărind desfășurarea corelațiilor experienței, trecem dincolo de orice experiență posibilă, adică ne adîncim în idei pure, nu vom mai putea spune că obiectul este de neînțeles și că natura lucrurilor ne pune în față sarcini de nerezolvat ; căci atunci nici nu avem de-a face cu natura sau în genere cu obiecte date, ci doar cu concepte, care-și au originea exclusiv în rațiunea noastră, și cu simple ființe ideale, cu privire la care pot fi dezlegate toate problemele care se nasc din conceptul acelor ființe, deoarece rațiunea poate și trebuie să dea deplină socoteală de propriul ei demers. * De vreme ce ideile psihologice, cosmologice și teologice sînt toate concepte pure ale rațiunii, care nu ne pot fi date prin nici o experiență, problemele pe care ni le pune rațiunea cu privire la ele nu ne sînt date prin obiecte, ci doar prin maximele rațiuni pentru propria ei satisfacere și trebuie, de aceea, să poată primi toate un răspuns îndestulător, ceea ce se și întîmplă prin aceea că se arată că sînt principii menite să ducă folosirea intelectului la o armonie perfectă, la completitudine și la unitate sintetică, avînd astfel valabilitate numai pentru experiență, considerată însă ca un *întreg*. Deși o totalitate absolută a experienței este un lucru imposibil, ideea unei totalități a cunoașterii după principii în genere este acel element care, singur, poate să-i dea un fel de unitate, anume aceea a unui sistem.

* În aforismele sale, domnul Platner [8] spune de aceea cu multă pătrundere — § 728, 729 : „Dacă rațiunea reprezintă un criteriu, atunci nu este cu putință nici un concept care să fie de neînțeles pentru rațiunea omenească. Numai în realitate există imposibilitatea de a înțelege. Ea se naște aici din insuficiența ideilor dobîndite". Pare doar să fie un paradox și nu este de altfel ceva ciudat să spui că în natură multe lucruri nu sînt de înțeles (de pildă capacitatea de procreație), dar că atunci cînd ne ridicăm mai sus și trecem chiar dincolo de natură, totul devine din nou înțeles ; căci atunci părăsim pe de-a întregul *obiectele*, care ne pot fi date, și ne ocupăm doar de idei în privința cărora putem înțelege foarte bine legea pe care rațiunea o prescrie prin ele intelectului pentru folosirea lui în experiență, pentru că această lege este produsul propriu al rațiunii.

Fără această unitate, întreaga noastră cunoaștere nu este decît o colecție de fragmente și nu poate să fie folosită în vederea scopului ei suprem (care este întotdeauna doar sistemul tuturor scopurilor) ; înțeleg prin aceasta nu numai scopul practic al rațiunii, ci și țelul cel mai înalt al folosirii ei speculative.

Ideile transcendentale exprimă, așadar, menirea proprie rațiunii, și anume aceea de a fi un principiu al unității sistematice în folosirea intelectului. Dacă însă această unitate a modului de a cunoaște este privită ca și cum ar fi proprie obiectului cunoașterii, dacă ea este luată drept *constitutivă* cînd, de fapt, nu este decît *regulativă* și cînd ne lăsăm convinși că prin mijlocirea acestor idei cunoașterea noastră ar putea fi extinsă mult dincolo de orice experiență posibilă, deci în mod transcendent, cînd de fapt acea unitate a cunoașterii slujește numai la a apropia pe cît posibil experiența în ea însăși de completitudine, adică de a nu îngrădi înaintarea cunoașterii prin nici un element care nu poate aparține experienței, atunci aceasta nu este decît o greșeală în aprecierea menirii propriu-zise a rațiunii noastre și a principiilor ei și o dialectică ce tulbură în parte folosirea rațiunii în experiență și în parte pune rațiunea în conflict cu ea însăși [9].

ÎNCHEIERE. DESPRE DETERMINAREA LIMITELOR RAȚIUNII PURE

§ 57

După dovezile atît de limpezi pe care le-am dat mai sus, ar fi absurd să nădăjduim să cunoaștem despre un obiect mai multe decît ne poate oferi o posibilă experiență cu privire la el sau să avem cea mai mică pretenție de a determina vreun lucru, despre care admitem că nu este obiect al unei experiențe posibile, în alcătuirea lui, așa cum este ea în sine. Căci pe ce cale am putea noi realiza această determinare, de vreme ce timpul, spațiul și toate conceptele intelectului, ba chiar conceptele scoase prin intuiție empirică sau *percepție* din lumea sensibilă, nu au, și nu pot avea, nici o altă întrebuințare decît aceea de a face posibilă experiența, iar dacă nu mai punem nici conceptelor pure ale intelectului această condiție, atunci ele nu mai determină nici un fel de obiect și nu mai au nici o semnificație.

Ar fi însă și mai absurd dacă nu am recunoaște existența nici unui lucru în sine sau dacă am pretinde că experiența noastră este singurul mod posibil de a cunoaște lucrurile și dacă, prin urmare, am pretinde că intuiția noastră în spațiu și timp este singura intuiție posibilă, că intelectul nostru discursiv este modelul originar al oricărui intelect posibil, socotind, așadar, principiile posibilității experienței drept condiții universale ale lucrurilor în sine [10].

Principiile noastre, care limitează folosirea rațiunii doar la experiența posibilă, pot deveni, așadar, ele însele *transcendente* și să înfățișeze limitele rațiunii noastre ca limite ale posibilității lucrurilor în sine — ca exemplu în această privință pot servi dialogurile lui Hume [11] — dacă o critică atentă nu supraveghează granițele rațiunii noastre în ce privește folosirea ei empirică și nu stăvilește pretențiile ei exagerate. Scepticismul a izvorît la primele lui începuturi din metafizică și din dialectica ei lipsită de supraveghere. Se poate foarte bine ca la în-

ceput el să fi declarat nul și înșelător tot ce trece dincolo de experiență cu scopul de a favoriza folosirea rațiunii în domeniul experienței ; cu timpul însă, atunci cînd s-a observat că aceleași principii *a priori* care sînt aplicate în experiență pot pe nesimțite și, se părea, cu aceeași îndreptățire să conducă mai departe decît ajunge experiența, înseși principiile experienței au început să fie puse la îndoială. Aceasta nu reprezintă însă o primejdie, căci simțul comun va putea, fără îndoială, să-și apere drepturile în acest domeniu ; numai că a apărut totuși o anumită confuzie în știință, care nu poate determina cît de departe ne putem încrede în rațiune și de ce numai pînă într-un anumit punct și nu mai departe ; această confuzie poate fi înlăturată numai printr-o determinare formală, bazată pe principii, a limitelor în care ne putem folosi rațiunea în așa fel încît repetarea ei în viitor să fie preîntîmpinată.

Este adevărat că, dincolo de orice experiență posibilă, noi nu mai putem forma nici un concept determinat despre ceea ce ar putea să fie lucrurile în sine. Nu sîntem însă liberi, înaintea cercetării cu privire la acestea, să ne abținem în întregime de la căutarea lor, deoarece experiența nu poate niciodată să satisfacă pe deplin rațiunea, ci ne trimite prin răspunsul pe care îl dă la întrebările noastre din ce în ce mai mult înapoi și ne lasă nesatisfăcuți în ceea ce privește clarificarea deplină a acestora, așa cum poată să vadă oricine din dialectica rațiunii pure care are, tocmai de aceea, o temeinică bază subiectivă. Cine poate oare să se împace cu gîndul că de la natura sufletului nostru ajungem pînă la conștiința clară a subiectului și, totodată, la convingerea că fenomenele sale nu pot fi explicate în mod *materialist*, fără să întrebe ce este de fapt, sufletul, iar dacă nici un concept al experienței nu ajunge pentru a răspunde, cine nu va accepta, în lipsă de ceva mai bun, un concept al rațiunii (cel al unei ființe imateriale simple) chiar dacă nu putem cîtuși de puțin să-i dovedim realitatea obiectivă ? Cine se poate mulțumi în toate problemele cosmologice despre durata și întinderea lumii, despre libertate sau necesitate naturală, cu simpla cunoaștere prin experiență, cînd, ori de unde am porni, fiecare răspuns bazat pe principii ale experienței va naște mereu o nouă în-

trebare, care cere, la rîndul ei, un răspuns, arătînd clar, în acest fel, insuficiența tuturor felurilor de explicații fizice pentru satisfacerea rațiunii ? În sfîrșit, cine nu vede, considerînd caracterul în genere întîmplător și dependent a tot ce poate gîndi și accepta numai după principii ale experienței, imposibilitatea de a se opri la acestea, și cine nu se vede atunci împins, în pofida oricărei interdicții de a se pierde în idei transcendente, să-și caute liniștea și mulțumirea, dincolo de toate conceptele pe care le poate justifica prin experiență, în conceptul unei ființe a cărei idee nu poate fi nici înțeleasă în ceea ce privește posibilitatea ei, dar nici nu poate fi respinsă, pentru că desemnează o ființă de natură pur intelectuală, fără de care însă rațiunea ar trebui să rămînă pe veci nesatisfăcută ?

Limitele *(Grenzen)* (la ființe cu întindere) presupun întotdeauna un spațiu aflat în afara unui anumit loc bine determinat și care îl închid în sine pe acesta ; marginile *(Schranken)* nu cer așa ceva, ci reprezintă simple negații care privesc o mărime în măsura în care nu este absolut completă [12]. Rațiunea noastră vede în jurul ei un spațiu pentru cunoașterea lucrurilor în sine, chiar dacă nu poate dobîndi niciodată privitor la ele concepte bine determinate și este mărginită doar la fenomene.

Cîtă vreme cunoașterea prin rațiune este omogenă, nu pot fi gîndite limite bine determinate ale ei. Rațiunea omenească descoperă, ce-i drept, margini în matematică și în știința naturii, dar nu limite, cu alte cuvinte, descoperă că se află ceva în afara ei, la care nu va putea ajunge niciodată, dar nu că ea însăși, în înaintarea ei lăuntrică, va putea fi undeva oprită. Extinderea înțelegerii în matematică și posibilitatea unor invenții mereu noi sînt nelimitate ; la fel stau lucrurile în ceea ce privește descoperirea unor noi proprietăți ale naturii, a unor noi forțe și legi printr-o experiență împinsă tot mai departe și prin unificarea ei rațională. Dar marginile nu pot fi totuși tăgăduite aici, căci matematica nu consideră decît *fenomene*, în timp ce tot ce nu poate fi obiectul intuiției sensibile, cum ar fi conceptele metafizicii și ale moralei, cade cu totul în afara sferei matematicii, și ea nu poate niciodată să conducă pînă acolo ; de altfel ea nici nu are nevoie de ele. Nu există, așadar, o înaintare continuă și

o apropiere de aceste ştiinţe şi, oarecum, un punct sau o linie de contact. Ştiinţa naturii nu ne va dezvălui niciodată esenţa lucrurilor, adică acel ceva care nu este fenomen, dar poate sluji totuşi drept temei ultim pentru explicarea fenomenelor [13]; şi ea nici nu are nevoie de aşa ceva pentru explicaţiile sale fizice; ba, dacă i s-ar propune ceva de acest fel (de pildă influenţa unor fiinţe imateriale), ea va trebui să-l dea la o parte şi să nu îl admită în desfăşurarea explicaţiilor sale, pe care le va sprijini întotdeauna numai pe ceea ce poate să aparţină, ca obiect al simţurilor, experienţei şi poate fi pus în legătură, potrivit legilor experienţei, cu percepţiile noastre reale.

Numai că metafizica ne conduce în încercările dialectice ale raţiunii pure (care nu iau naştere arbitrar sau după bunul plac, căci natura însăşi a raţiunii ne împinge spre ele) la limite, iar ideile transcendentale, tocmai prin aceea că nu pot fi circumscrise, dar nici nu pot fi realizate vreodată, slujesc nu numai să ne arate într-adevăr limitele folosirii raţiunii pure, ci şi felul în care ele pot fi determinate; acestea constituie, de altfel, şi scopul şi utilitatea acelei înclinaţii naturale a raţiunii noastre care a dat naştere metafizicii drept odrasla ei preferată, a cărei zămislire, ca oricare alta din lume, nu trebuie atribuită purei întîmplări, ci unui germene originar organizat în mod înţelept în vederea unor scopuri înalte. Căci metafizica este, în trăsăturile ei fundamentale, poate mai mult decît oricare altă ştiinţă, sădită în noi de natura însăşi şi nu poate fi nicidecum privită ca produsul unei alegeri arbitrare sau ca o extindere întîmplătoare, survenită odată cu progresul experienţelor (de care ea se separă cu totul).

Prin toate conceptele şi legile intelectului, care-i sînt suficiente pentru folosirea în experienţă, adică în lumea sensibilă, raţiunea nu-şi găseşte în sine mulţumirea, căci, prin întrebări care revin la nesfîrşit, ea îşi pierde orice nădejde de a ajunge vreodată la o dezlegare definitivă a acestora. Ideile transcendentale, care caută să ofere o asemenea împlinire, sînt astfel de probleme ale raţiunii. Raţiunea vede acum limpede că lumea sensibilă nu poate conţine această împlinire, şi, tot aşa de puţin, toate acele concepte care slujesc numai la înţelegerea acestei lumi:

spaţiul, timpul şi tot ce am menţionat sub numele de concepte pure ale intelectului. Lumea sensibilă nu este altceva decît un lanţ de fenomene legate după legi universale, ea nu are deci nici o existenţă în sine, nu este, de fapt, însuşi lucrul în sine şi se raportează deci în chip necesar la ceea ce cuprinde temeiul acestor fenomene, adică la fiinţe care nu pot fi cunoscute ca fenomene, ci ca lucruri în sine. Numai în cunoaşterea celor din urmă poate raţiunea nădăjdui să-şi vadă satisfăcută odată năzuinţa spre completitudine în progresia ei de la ceea ce este condiţionat la condiţiile lui.

Am arătat mai sus (§ 33, 34) margini ale raţiunii cu privire la orice cunoaştere a unor fiinţe pure ale gîndirii; acum, pentru că ideile transcendentale ne silesc totuşi să înaintăm pînă la ele, deci ne-au condus oarecum pînă acolo unde spaţiul plin (al experienţei) se învecinează nemijlocit cu spaţiul gol (*noumenele*, despre care nu putem şti nimic), noi putem determina şi limitele raţiunii pure; căci în orice limită este şi ceva pozitiv (de pildă, suprafaţa este limita spaţiului corpurilor, dar este totodată ea însăşi un spaţiu, linia este un spaţiu care limitează o suprafaţă, punctul este limita liniei, dar rămîne, la rîndul său, un loc în spaţiu), în timp ce marginile nu cuprind decît simple negaţii. Marginile înfăţişate în paragrafele menţionate nu ajung însă, de vreme ce am aflat că dincolo de ele se mai află ceva (chiar dacă nu vom şti niciodată ce este acel ceva în sine). Pentru că acum ne întrebăm : cum se comportă raţiunea noastră în această corelare a ceea ce cunoaştem cu ceea ce nu cunoaştem şi nici nu vom cunoaşte vreodată ? Avem aici de-a face cu o corelare reală a ceea ce este cunoscut cu ceva absolut necunoscut (şi care va rămîne întotdeauna necunoscut) şi chiar dacă necunoscutul nu va deveni prin aceasta cu nimic mai cunoscut, cum, în fapt, nici nu putem nădăjdui, conceptul unei asemenea corelaţii trebuie totuşi să fie determinat şi clarificat.

Ne vedem deci siliţi să gîndim o fiinţă imaterială, o lume a intelectului şi o fiinţă supremă (pure *noumena*) pentru că raţiunea nu-şi poate afla decît în acestea, concepute ca lucruri în sine, împlinirea şi mulţumirea pe care nu poate nădăjdui să le găsească vreodată prin derivarea fenomenelor din temeiurile lor care sînt tot de na-

tură fenomenală și pentru că acele noumena se referă, într-adevăr, la ceva deosebit de ele (așadar la ceva cu totul de alt fel), în măsura în care fenomenele presupun întotdeauna existența unui lucru în sine despre care ne înștiințează, fie că acest lucru în sine poate fi cunoscut mai îndeaproape, fie că nu.

Întrucît nu vom putea cunoaște niciodată ce anume sînt în sine aceste ființe ale intelectului, cu alte cuvinte, nu le putem cunoaște vreodată în chip determinat, dar va trebui totuși să le acceptăm prin raportare la lumea sensibilă și să le corelăm cu aceasta prin rațiune, vom putea cel puțin să gîndim această corelație prin mijlocirea acelor concepte care exprimă raportul lor cu lumea sensibilă. Căci dacă gîndim ființa intelectuală numai prin concepte pure ale intelectului, nu gîndim prin aceasta, într-adevăr, nimic determinat, așadar conceptul nostru este lipsit de orice înțeles, iar dacă ne-o gîndim prin însușiri ce sînt împrumutate din lumea sensibilă, atunci ea încetează să mai fie o ființă a intelectului, fiind gîndită ca unul dintre fenomene și ca aparținînd lumii sensibile. Vom lua drept exemplu conceptul ființei supreme.

Conceptul *deist* este un concept absolut pur al rațiunii, el reprezintă însă numai un lucru care cuprinde întreaga realitate, fără a putea să determine ceva cu privire la aceasta, de vreme ce ar trebui să-și aleagă în acest scop un exemplu din lumea sensibilă, în care caz aș avea de-a face mai departe numai cu un obiect al simțurilor și nu cu ceva de cu totul altă natură, ce nici nu poate fi un obiect al simțurilor. Să zicem, de pildă, că i-aș atribui un intelect ; nu am însă nici un alt concept de intelect decît acela care este la fel cu propriul meu intelect, adică un intelect căruia trebuie să i se dea prin simțuri intuiții și care caută să le subsumeze unor reguli ale unității conștiinței. Dar atunci elementele conceptului meu s-ar afla întotdeauna în fenomen ; eu am fost silit însă tocmai prin insuficiența fenomenelor să trec dincolo de ele pentru a ajunge la conceptul unei ființe care nu atîrnă cîtuși de puțin de fenomene și nu este împletită cu ele în calitate de condiții ale determinării ei. Dacă separ însă intelectul de sensibilitate pentru a avea un intelect pur, atunci nu mai rămîne decît simpla formă a gîndirii fără intuiție, și prin care singură nu pot cu-

noaşte nimic determinat, adică nici un obiect. Ar trebui, în cele din urmă, să-mi închipui un alt intelect, care ar intui obiectele, despre care nu am însă nici un concept, de vreme ce intelectul omenesc este discursiv şi nu poate cunoaşte decît prin concepte generale. Acelaşi lucru mi se întîmplă atunci cînd atribui fiinţei supreme o voinţă. Căci eu nu dispun de acest concept decît în măsura în care îl trag din propria mea experienţă internă ; în acest caz mulţumirea atîrnă întotdeauna de obiecte a căror existenţă ne este necesară, şi deci temeiul îl reprezintă sensibilitatea, ceea ce contrazice pe deplin conceptul pur de fiinţă supremă.

Întîmpinările lui Hume împotriva deismului sînt slabe şi nu ating vreodată mai mult decît dovezile, niciodată însă principiul fundamental al aserţiunii deiste. Cu privire însă la teism, care trebuie să ia naştere printr-o determinare mai precisă a conceptului nostru de fiinţă supremă, ce rămîne pur transcendent în deism, ele sînt foarte tari şi în anumite cazuri (de fapt în toate cazurile obişnuite) de netăgăduit, ţinînd seama de felul cum este elaborat acest concept [14]. Hume susţine mereu că nu gîndim de fapt nimic determinat prin simplul concept al unei fiinţe originare, căreia îi atribuim numai predicate ontologice (eternitate, omniprezenţă, atotputernicie), şi că trebuie să se mai adauge însuşiri care ar putea să dea un concept *in concreto ;* că nu este destul să spui că acea fiinţă originară este cauza, ci că trebuie să arăţi cum este alcătuită cauzalitatea ei, de pildă prin intelect şi voinţă ; şi aici atacurile lui încep să se îndrepte împotriva lucrului însuşi, adică împotriva teismului ; pînă atunci el atacase numai dovezile deismului, ceea ce nu constituia o mare primejdie. Argumentele sale primejdioase se referă toate la antropomorfism, pe care îl socoate inseparabil de teism, făcîndu-l pe acesta din urmă să fie în el însuşi contradictoriu ; dacă antropomorfismul ar fi însă părăsit, atunci odată cu acesta ar cădea şi teismul şi nu ar mai rămîne în urmă decît un deism din care nu se poate face nimic, care nu ne foloseşte la nimic şi nu poate sluji drept fundament al religiei şi al moravurilor. Dacă această neputinţă de a ocoli antropomorfismul ar fi certă, atunci oricare ar fi dovezile despre existenţa

unei fiinţe supreme, şi chiar dacă ar fi toate acceptate, conceptul acestei fiinţe tot nu ar fi niciodată determinat de noi fără a ne încurca în contradicţii.

Dacă unim îndrumarea de a evita toate judecăţile transcendente cu cerinţa, în aparenţă opusă, de a merge pînă la conceptele care se află în afara domeniului folosirii imanente (empirice), vom înţelege că ambele pot coexista, dar numai chiar la limita domeniului în care este permisă folosirea raţiunii ; căci această limită aparţine atît cîmpului experienţei, cît şi cîmpului fiinţelor gîndirii, şi prin aceasta vom fi totodată instruiţi în ceea ce priveşte chipul în care slujesc acele idei atît de neobişnuite doar la determinarea limitelor raţiunii omeneşti, şi anume, în aşa fel, încît, pe de o parte, cunoaşterea prin experienţă să nu fie extinsă în mod nelimitat, încît să nu-mi rămînă de cunoscut nimic mai mult decît doar lumea, şi, pe de altă parte, să nu trecem totuşi dincolo de limita experienţei, voind să judecăm asupra lucrurilor aflate în afara ei, ca lucruri în sine.

Ne oprim însă la această limită atunci cînd ne restrîngem judecata doar la raportul pe care-l poate avea lumea cu o fiinţă al cărei concept se află în afara oricărei cunoaşteri de care am fi capabili înlăuntrul lumii. Căci atunci nu atribuim fiinţei supreme *în sine* nici una din însuşirile prin care gîndim obiecte ale experienţei şi ocolim în acest fel antropomorfismul *dogmatic* ; le atribuim însă, totuşi, raportului acesteia cu lumea şi ne îngăduim astfel un antropomorfism *simbolic*, care nu priveşte de fapt decît limba şi nu obiectul însuşi.

Cînd spun : sîntem siliţi să privim lumea *ca şi cum* ar fi opera unei inteligenţe şi a unei voinţe supreme, nu spun într-adevăr nimic mai mult decît că aşa cum se raportează un ceas, o corabie, un regiment la meşteşugar, constructor, comandant, tot aşa se raportează lumea sensibilă (sau tot ce constituie temelia acestei totalităţi de fenomene) la necunoscutul, pe care prin aceasta nu-l ştiu, ce-i drept, potrivit cu ceea ce este el în sine, dar îl ştiu totuşi după ceea ce este el pentru mine, adică ce este în raport cu lumea din care sînt o parte [15].

§ 58

O asemenea cunoaștere este cea *prin analogie,* care nu înseamnă, așa cum se ia cuvîntul de obicei, o asemănare imperfectă între două lucruri, ci o desăvîrșită asemănare între două raporturi dintre lucruri cu totul neasemănătoare. * Prin această analogie ne rămîne un concept al ființei supreme îndeajuns de bine determinat *pentru noi,* chiar dacă am lăsat deoparte tot ce l-ar putea *determina* pur și simplu și *în sine însuși;* căci noi îl determinăm în raport cu lumea și prin urmare și în raport cu noi și de mai mult nici nu avem nevoie. Atacurile pe care le-a îndreptat Hume împotriva acelora care vor să determine acest concept în chip absolut, luîndu-și elementele pentru aceasta de la ei înșiși și de la lume, nu ne ating; de asemenea, el nu ne poate învinovăți că rămînem cu mîinile goale dacă îndepărtăm antropomorfismul obiectiv din conceptul de ființă supremă.

Căci dacă ni se acordă de la început, ca o ipoteză necesară, conceptul *deist* al ființei originare (așa cum face și Hume în *Dialogurile* sale, în persoana lui Philo, împotriva lui Cleante), în care aceasta este gîndită numai prin predicate pur ontologice de substanță, cauză etc. (*ceea ce trebuie să se facă,* deoarece rațiunea în lumea sensibilă este mereu mînată înainte prin condiții care sînt,

* O analogie există, de pildă, între raportul juridic al acțiunilor omenești și raportul mecanic al forțelor motrice: nu pot face niciodată ceva împotriva altui om, fără să-i dau în felul acesta dreptul să facă în aceleași condiții același lucru împotriva mea, tot așa cum nici un corp nu poate acționa prin forța sa motrice asupra altuia fără să provoace prin aceasta ca celălalt corp să acționeze asupra lui tot atît de mult. În acest caz, dreptul și forța sînt lucruri cu totul neasemănătoare, dar în raportul dintre ele găsim totuși o asemănare deplină. Printr-o asemenea analogie pot de aceea să dau o noțiune despre raportul unor lucruri care-mi sînt absolut necunoscute. Bunăoară așa cum se raportează grija pentru fericirea copiilor = a, la dragostea părinților = b, tot așa se raportează și mîntuirea omenirii = c la necunoscutul din Dumnezeu = x, pe care-l numim iubire, nu pentru că ar avea cea mai mică asemănare cu vreo înclinație omenească, ci fiindcă putem compara raportul lui cu lumea cu raporturile pe care lucrurile din lume le întrețin între ele. Noțiunea raportului este însă aici o simplă categorie, și anume conceptul de cauză, care nu are nimic de-a face cu sensibilitatea.

la rîndul lor, condiționate fără să poată avea vreo mulțumire și, ceea ce se și *poate face cu îndreptățire,* fără a cădea în antropomorfismul care trece predicate din lumea sensibilă asupra unei ființe cu totul deosebite de această lume, de vreme ce predicatele acestea sînt pure categorii care nu ne dau un concept determinat, dar tocmai de aceea nu ne dau nici un concept a cărui întrebuințare să fie mărginită la condițiile sensibilității), nimic nu ne poate împiedica să atribuim acelei ființe *o cauzalitate prin rațiune* în privința lumii, trecînd astfel la teism, fără a fi siliți să-i atribuim această rațiune în sine, ca o însușire care i-ar aparține într-adevăr. Căci a accepta o asemenea cauzalitate prin rațiune este singura cale posibilă pentru a ridica folosirea rațiunii, în deplin acord cu ea însăși, în privința oricărei experiențe posibile din lumea sensibilă, pînă la cel mai înalt grad, presupunînd din nou o rațiune supremă drept o cauză a tuturor corelațiilor în lume ; un asemenea principiu trebuie să-i fie în genere folositor rațiunii și nu-i poate dăuna nicăieri în utilizarea ei naturală. Și, în al doilea rînd, prin aceasta rațiunea nu este atribuită ca însușire ființei originare în sine, ci doar *raportului* ei cu lumea sensibilă, astfel că antropomorfismul este pe de-a întregul ocolit. Căci avem în vedere aici numai *cauza* formei raționale care poate fi întîlnită pretutindeni în lume, iar ființei supreme, în măsura în care ea cuprinde temeiul acestei forme raționale a lumii, îi este atribuită rațiune, dar acest lucru se face numai prin analogie, în măsura în care această expresie indică numai raportul pe care cauza supremă, necunoscută nouă, îl întreține cu lumea pentru a determina ca în aceasta totul să fie în cel mai înalt grad potrivit rațiunii. Sîntem astfel feriți de greșeala de a folosi rațiunea ca însușire, pentru a-l gîndi pe Dumnezeu ; prin rațiune vom gîndi doar lumea așa cum este necesar pentru a avea, potrivit unui principiu, întrebuințarea ei cea mai întinsă cu privire la lume. Recunoaștem, așadar, că fiinta supremă, potrivit cu ce este ea în sine însuși, este pe de-a întregul de necercetat și *într-un fel anume* chiar de negîndit și sîntem prin aceasta opriți de a da rațiunii o folosire transcendentă potrivit ideilor pe care ni le facem despre ea drept o cauză activă (prin voință), de a determina natura divină prin însușiri care

sînt împrumutate întotdeauna numai de la natura umană și de a ne rătăci în concepte grosolane sau fanteziste și, pe de altă parte, să înecăm cercetarea lumii în explicații hiperfizice potrivit ideilor noastre asupra rațiunii omenești, transpuse asupra lui Dumnezeu, și s-o abatem de la menirea ei adevărată, care trebuie să fie numai studiul naturii prin rațiune și nu o deducție temerară a fenomenelor ei dintr-o rațiune supremă. Expresia potrivită slabelor noastre puteri va fi că noi gîndim lumea *ca și cum* ar proveni în existența și în menirea ei lăuntrică dintr-o rațiune supremă, recunoscînd astfel, pe de o parte, alcătuirea proprie a lumii ca atare, fără a avea însă pretenția de a voi să determinăm pe cea proprie cauzei ei în sine, și, pe de altă parte, punînd temeiul acelei alcătuiri (a formei raționale în lume) *în raportul* cauzei supreme cu lumea, fără a găsi prin aceasta că lumea își este sieși suficientă. *

În felul acesta, greutățile ce păreau să se opună teismului dispar prin aceea că principiul lui Hume de a nu extinde, în chip dogmatic, folosirea rațiunii dincolo de domeniul oricărei experiențe posibile se leagă cu un alt principiu, pe care Hume l-a trecut întru totul cu vederea, și anume de a nu considera cîmpul experienței posibile drept ceea ce, în ochii rațiunii noastre, se limitează pe sine însuși. Critica rațiunii desemnează aici adevărata cale de mijloc între dogmatismul pe care l-a combătut Hume și scepticismul pe care a căutat să-l introducă în locul acestuia ; o cale de mijloc care nu se recomandă a fi determinată, ca alte căi de mijloc, oarecum mecanic și de la sine (împrumutînd ceva de aici și ceva de dincolo) și prin care nimeni nu poate învăța ceva, ci una care poate fi determinată precis după principii.

* Voi spune : cauzalitatea cauzei supreme este în raport cu lumea ceea ce este rațiunea omenească în raport cu operele ei de artă. Prin aceasta natura cauzei supreme însăși îmi rămîne necunoscută : nu fac decît să compar efectul ei, cunoscut mie (ordinea lumii) și raționalitatea ei cu efectele rațiunii omenești care-mi sînt cunoscute și o numesc de aceea pe prima „rațiune“ fără să-i atribui prin aceasta drept însușire ceea ce înțeleg prin această expresie în cazul omului, sau orice altceva ce-mi este mie cunoscut.

§ 59

La începutul acestei observații m-am slujit de alegoria *limitei* pentru a fixa marginile rațiunii în privința folosirii ei potrivite. Lumea sensibilă nu cuprinde decît fenomene, care nu sînt lucruri în sine. Pe acestea din urmă *(noumena)* intelectul trebuie să le presupună tocmai pentru că recunoaște obiectele experienței drept simple fenomene. În rațiunea noastră amîndouă sînt tratate împreună și atunci se pune întrebarea : cum procedează rațiunea pentru a limita intelectul în privința ambelor domenii ? Experiența, care cuprinde tot ce aparține lumii sensibile, nu se limitează pe sine însăși ; ea ajunge, întotdeauna, de la orice lucru condiționat, doar la alt lucru condiționat. Ceea ce urmează să o îngrădească trebuie să se afle cu totul în afara ei și aceasta este domeniul existențelor intelectuale pure. Acesta este însă pentru noi un spațiu gol cîtă vreme este vorba de *determinarea* naturii acestor existențe ale intelectului, așa încît, dacă considerăm concepte determinate în chip dogmatic, nu putem trece dincolo de domeniul experienței posibile. Întrucît însă limita este ea însăși ceva pozitiv care aparține atît de ceea ce află înăuntrul ei, cît și de spațiul care se află în afara unui ansamblu dat, ea este totuși o cunoaștere pozitivă reală pe care rațiunea o dobîndește doar prin aceea că se întinde pînă la acea graniță, fără să încerce însă să treacă dincolo de ea, pentru că acolo va întîlni un spațiu gol în care poate gîndi, ce-i drept, forma unor lucruri, dar nu lucruri în sine. Dar *limitarea* domeniului experienței prin ceva ce îi rămîne necunoscut este totuși o cunoaștere, care îi rămîne rațiunii în această privință, prin care ea nu este închisă în lumea sensibilă și nici nu rătăcește în afara ei, ci se limitează — așa cum se cuvine unei cunoașteri a limitei — doar la raportul dintre ceea ce se află în afara ei și ceea ce este cuprins în ea.

Teologia naturală este un asemenea concept care se află la limita rațiunii omenești deoarece se vede silită să privească dincolo, către ideea unei ființe supreme (și, în scopuri practice, totodată și către ideea unei lumi inteligibile), nu pentru a determina ceva în privința acestor existențe pur intelectuale, așadar în privința a ceva aflat

în afara lumii sensibile, ci numai pentru a călăuzi propria ei folosire înăuntrul acestei lumi după principii ale celei mai mari unități (atît teoretice, cît și practice) posibile și pentru a se sluji în acest scop de relația acestei unități cu o rațiune independentă, concepută ca o cauză a tuturor acestor corelații. Prin aceasta rațiunea nu caută pur și simplu să *născocească* o ființă, ci, fiindcă trebuie să existe în chip necesar în afara lumii sensibile ceva gîndit numai de intelectul pur, să-l *determine* pe acesta astfel, deși numai prin analogie.

Rămîne deci valabilă propoziția noastră de mai sus, care este rezultatul întregii critici, anume că „rațiunea nu ne învață să cunoaștem prin toate principiile ei *a priori* nimic altceva decît obiecte ale experienței posibile și despre acestea nimic mai mult decît poate fi cunoscut prin experiență". Dar această îngrădire nu împiedică rațiunea să ne călăuzească pînă la *limita* obiectivă a experienței și anume pînă la *relația* cu ceva ce nu este el însuși obiect al experienței, dar trebuie să fie totuși temeiul ultim al tuturor experiențelor fără să ne învețe despre acel ceva în sine, ci doar în privința folosirii ei complete și îndreptate spre scopul cel mai înalt în cîmpul experienței posibile. Acesta este, de altfel, tot folosul pe care ni-l putem dori în chip rațional în această privință și cu care avem motive să fim mulțumiți.

§ 60

Am înfățișat astfel pe larg metafizica, așa cum este ea dată în mod real *prin dispozițiile naturale* ale rațiunii omenești, și anume în ceea ce constituie scopul esențial al elaborării ei, potrivit posibilității ei subiective. Întrucît am descoperit însă între timp că această folosire doar *naturală* a unei asemenea dispoziții a rațiunii noastre se rătăcește în raționamente dialectice care o depășesc, unele doar aparente, altele contrazicîndu-se chiar între ele, dacă ea nu este ținută în frîu și stăvilită de o disciplină care devine posibilă numai printr-o critică științifică, și deoarece, pe deasupra, această metafizică sofistică nu slujește întru nimic progresul cunoașterii naturii, ba poate chiar să-i dăuneze, rămîne totuși o sarcină a cercetării să descopere *scopurile naturale* spre care poate fi îndrep-

tată această înclinaţie în raţiunea noastră către concepte transcendente, de vreme ce tot ce se găseşte în natură trebuie să fi fost destinat la origine vreunui scop folositor.

O asemenea cercetare este, într-adevăr, anevoioasă şi recunosc că tot ce ştiu a spune despre aceasta nu este, ca tot ce se referă la scopurile ultime ale naturii, decît o simplă presupunere, ceea ce va fi îngăduit şi în acest caz, de vreme ce întrebarea nu priveşte valabilitatea obiectivă a judecăţilor metafizice, ci dispoziţia naturală pentru acestea şi se situează, aşadar, în afara sistemului metafizicii, în domeniul antropologiei.

Dacă consider laolaltă toate ideile transcendentale, a căror totalitate constituie ţinta propriu-zisă a raţiunii naturale pure, care o silesc să părăsească simpla cercetare a naturii, să treacă dincolo de orice experienţă posibilă şi să dea naştere în această strădanie acelui lucru (fie că este ştiinţă, fie un simulacru de raţionamente) care se numeşte metafizică, atunci cred că această înclinaţie naturală ţinteşte să ne elibereze gîndirea de cătuşele experienţei şi de îngrădirile simplei cercetări a naturii într-o asemenea măsură, încît să vadă deschizîndu-se în faţa ei cel puţin un cîmp care nu cuprinde decît obiecte pentru intelectul pur, obiecte la care nici o sensibilitate nu poate ajunge. Aceasta nu în intenţia de a ne ocupa în chip speculativ de ele (deoarece nu putem găsi un teren pe care să ne putem sprijini), ci pentru principii practice, care fără un asemenea spaţiu în care le putem aştepta şi nădăjduim să le găsim, nu s-ar putea întinde pînă la acea universalitate de care raţiunea are neapărată nevoie din punct de vedere moral.

Găsesc aşadar că ideea *psihologică*, oricît de puţin m-ar învăţa ea să înţeleg natura pură a sufletului omenesc, ce se ridică deasupra oricăror concepte ale experienţei, îmi arată totuşi destul de lămurit cît de neîndestulătoare este aceasta şi mă îndepărtează astfel de materialism, ca de un concept psihologic care nu poate sluji la nici o explicare a naturii şi care, pe deasupra, mai şi restrînge raţiunea în intenţia ei practică. Ideile *cosmologice*, la rîndul lor, punînd în lumină caracterul vădit neîndestulător al oricărei cunoaşteri posibile a naturii de a satisface raţiunea în căutările ei legitime, ne ajută să nu cădem în naturalismul care vrea să ne convingă

că natura își este sieși suficientă. Și, în sfîrșit, de vreme ce orice necesitate naturală din lumea sensibilă este mereu condiționată, deoarece presupune dependența lucrurilor de alte lucruri și pentru că necesitatea necondiționată trebuie să fie căutată numai în unitatea unei cauze deosebite de lumea sensibilă, a cărei cauzalitate însă, la rîndul ei, dacă ar fi doar natură, nu ar putea explica niciodată existența întîmplătorului ca o consecință a sa, rațiunea se desprinde prin mijlocirea ideii *teologice* de fatalismul unei oarbe necesități naturale, atît în corelațiile naturii însăși lipsite de principiu prim, cît și în cauzalitatea acestui principiu însuși, și ne călăuzește către conceptul unei cauze prin libertate, adică a unei inteligențe supreme. Chiar dacă ideile transcendentale nu ne pot servi pentru a ne învăța ceva pozitiv, ele ne slujesc totuși pentru a respinge afirmațiile îndrăznețe ale *materialismului, naturalismului* și *fatalismului*, care îngustează cîmpul rațiunii, și prin aceasta să facem loc ideilor morale în afara cîmpului speculației. Iar aceasta, mi se pare mie, ar explica într-o oarecare măsură înclinația naturală despre care a fost vorba.

Folosul practic pe care-l poate avea o știință pur speculativă se află în afara hotarelor acestei științe și poate fi deci privit drept o scolie și, ca orice scolie, nu este parte a științei însăși. Totodată, această relație se situează totuși în limitele filosofiei, cu deosebire a aceleia care se trage din surse pure ale rațiunii, acolo unde folosirea speculativă a rațiunii în metafizică trebuie să fie în chip necesar unită cu folosirea ei practică în morală. De aceea, dacă dialectica de neocolit a rațiunii pure în metafizică, privită ca înclinație naturală, nu este decît o aparență ce trebuie risipită, considerată ca *întreprindere naturală*, ea merită să fie explicată, dacă se poate, prin scopul ei, cu toate că această explicație depășește atribuțiile metafizicii și nu poate, pe bună dreptate, să fie așteptată de la ea.

Drept o a doua scolie, o scolie înrudită însă mai îndeaproape cu conținutul metafizicii, ar trebui considerată dezlegarea problemelor care sînt expuse în *Critică* de la pagina 505 pînă la 520. Căci acolo sînt expuse anumite principii ale rațiunii care determină *a priori* ordinea naturii sau, mai exact, intelectul care trebuie să-i caute

legile pe baza experienţei. Ele par să fie constitutive şi dătătoare de legi în privinţa experienţei, de vreme ce provin din raţiunea pură, care nu poate fi privită asemenea intelectului ca un principiu al experienţei posibile. Cei care îşi propun să cerceteze natura raţiunii şi în afara folosirii ei în metafizică, şi chiar şi în principiile universale ce servesc la sistematizarea unei istorii naturale în genere, vor trebui să cîntărească mai departe dacă acest acord se sprijină pe faptul că, după cum natura nu ţine de fenomene sau de sursa lor, sensibilitatea, ci poate fi întîlnită doar în relaţia sensibilităţii cu intelectul, tot aşa unitatea folosirii intelectului în vederea unei întregi experienţe posibile (într-un sistem) nu-i poate reveni acestuia decît în relaţie cu raţiunea, astfel că experienţa se află şi ea în chip mijlocit sub jurisdicţia raţiunii ; căci această problemă am înfăţişat-o în lucrarea mea drept importantă, dar nu am încercat s-o dezleg. *

Închei astfel dezlegarea analitică a întrebării fundamentale pe care mi-am pus-o : „Cum este posibilă metafizica în genere ?" prin aceea că am urcat de acolo unde întrebuinţarea ei este dată în mod real, cel puţin în urmări, la temeiurile posibilităţii ei.

* Preocuparea mea statornică în *Critică* a fost de a nu trece cu vederea nimic din ceea ce ar putea să facă completă cercetarea naturii raţiunii pure, cît de mult s-ar fi ascuns ea privirilor noastre. Oricine este liber după aceea să continue cercetarea cît de mult doreşte de vreme ce i-a fost arătat ce mai este de făcut, căci aceasta este ce poate fi pe bună dreptate cerut celui care a luat asupră-şi sarcina să măsoare acest cîmp în întregul lui pentru a-l ceda apoi altora în vederea cultivării de aici înainte şi a unei împărţiri după voie a roadelor. De aceasta ţin şi cele două şcolii care, din cauza aridităţii lor, cu greu s-ar putea recomanda unui amator, şi au fost enunţate, de aceea, numai pentru cunoscători.

DEZLEGAREA ÎNTREBĂRII GENERALE A PROLEGOMENELOR : CUM ESTE METAFIZICA POSIBILĂ CA ŞTIINŢĂ ?

Ca înclinaţie naturală a raţiunii, metafizica este reală, dar luată în sine ea este dialectică şi înşelătoare (aşa cum a dovedit dezlegarea analitică a celei de a treia probleme fundamentale). Cine va voi să scoată din aceasta principiile şi să urmeze în folosirea lor aparenţa, este drept, naturală, care nu este, prin aceasta, mai puţin înşelătoare, nu poate să producă niciodată o ştiinţă adevărată, ci doar o îndemînare dialectică deşartă în care o şcoală o poate lua înaintea alteia, fără însă ca vreuna din ele să dobîndească vreodată o aprobare îndreptăţită şi statornică.

Pentru ca metafizica să-şi poată întemeia pretenţiile ca ştiinţă nu pe o simplă persuasiune înşelătoare, ci pe înţelegere şi convingere, trebuie ca o critică a raţiunii însăşi să prezinte întregul ansamblu de concepte *a priori*, împărţirea lor după diferitele lor surse : sensibilitate, intelect şi raţiune, apoi un tablou complet al aceloraşi concepte şi analiza lor cu tot ce poate fi dedus din ea, pe deasupra, mai ales posibilitatea cunoaşterii sintetice *a priori* printr-o deducţie a acestor concepte, principiile folosirii lor, în sfîrşit şi limitele acelei folosiri, toate acestea într-un sistem complet. Aşadar, numai critica — ea singură — cuprinde în sine întregul plan bine cumpănit şi verificat, ba chiar şi toate mijloacele prin care metafizica poate fi înfăptuită ca ştiinţă ; prin alte căi şi mijloace acest lucru nu este cu putinţă. Nu se pune deci aici atît întrebarea cum este posibilă o asemenea întreprindere, ci doar cum s-o punem la cale, cum ar putea fi abătute minţile bune de la munca anapoda şi nerodnică de pînă acum spre una ce nu poate da greş şi cum ar putea fi înfăptuită în modul cel mai potrivit colaborarea lor în vederea scopului comun.

Un lucru este sigur : cel care a cunoscut o dată gustul criticii, acela va fi pentru totdeauna sătul de orice trăn-

căneală dogmatică, cu care s-a mulțumit de nevoie pînă atunci, de vreme ce rațiunea sa cerea o hrană și nu putea găsi ceva mai bun pentru întreținerea ei. Critica se raportează la metafizica de școală obișnuită întocmai cum se raportează *chimia* la *alchimie* sau *astronomia* la *astrologia* oraculară. Sînt sigur că cel care a aprofundat și a înțeles principiile criticii, fie și numai în aceste *Prolegomene*, nu se va mai întoarce vreodată la acea știință aparentă, veche și sofistică ; el va considera, dimpotrivă, cu o anume încîntare o metafizică, ce se află acum la îndemîna lui, care nu mai are nevoie de nici un fel de descoperiri pregătitoare și care — ea abia — poate asigura rațiunii o satisfacție durabilă. Căci este un privilegiu la care numai metafizica, dintre toate științele ce sînt cu putință, poate năzui cu încredere, anume acela că poate fi adusă la desăvîrșire și la acea stare de stabilitate cînd nu-i mai este îngăduit să se schimbe și nici nu mai este în măsură să fie îmbogățită prin noi descoperiri ; deoarece aici rațiunea nu-și are sursele cunoașterii ei în obiecte și în intuiția lor (prin care nu va mai putea învăța nimic), ci în ea însăși și dacă ea a înfățișat în întregime și fără putință de răstălmăcire legile fundamentale care guvernează facultatea ei, nu mai rămîne nimic din ceea ce rațiunea pură ar putea cunoaște *a priori* și nici măcar din ceea ce ar putea întreba cu temei. Perspectiva sigură a unei cunoașteri astfel determinate și încheiate are o putere de atracție deosebită, chiar dacă se lasă deoparte tot folosul ei (despre care voi mai vorbi) [16].

Orice artă înșelătoare, orice înțelepciune deșartă își au timpul măsurat. Căci pînă la urmă se distrug singure, iar cea mai înaltă înflorire a lor este totodată momentul decăderii lor. Că în ceea ce privește metafizica această vreme a venit o dovedește starea în care a decăzut la toate popoarele învățate, tocmai acum cînd științele de tot felul sînt atît de cultivate. Vechea organizare a studiilor universitare îi mai păstrează încă umbra, cîte o academie de științe mai îndeamnă din cînd în cînd, prin premiile pe care le oferă, să se mai facă cîte o încercare în acest domeniu ; ea nu se mai numără însă printre științele fundamentale și ne putem da seama cum va primi un om cu spirit adînc, pe care l-am numi mare

metafizician, un asemenea elogiu făcut cu bună intenţie, dar de nimeni invidiat.

Deşi este neîndoielnic că vremea decăderii oricărei metafizici dogmatice a sosit, mai lipseşte încă mult pentru a putea afirma că vremea renaşterii ei, printr-o critică temeinică şi deplină a raţiunii, a şi venit. Orice trecere de la o tendinţă către cea care îi este opusă se face printr-o stare de indiferenţă, iar acest moment este cel mai primejdios pentru un autor, dar, după cum mi se pare, cel mai prielnic pentru ştiinţă. Căci atunci cînd, printr-o deplină desfacere a legăturilor de mai înainte spiritul de părtinire s-a stins, minţile sînt în cea mai bună dispoziţie pentru a primi treptat propuneri de unire potrivit unui alt plan.

Cînd afirm că aştept de la aceste prolegomene să dea un imbold cercetării în cîmpul criticii şi să ofere spiritului general al filosofiei, căruia în partea lui speculativă pare să-i lipsească hrana, un obiect nou şi mult mai promiţător pentru întreţinerea lui, îmi pot închipui dinainte că acela pe care drumurile spinoase ce le-am urmat în critică l-au nemulţumit şi l-au plictisit mă va întreba pe ce anume îmi întemeiez această nădejde. Răspund : *pe legea de neînfrînt a necesităţii.*

Ne putem tot aşa de puţin aştepta ca spiritul omului să părăsească vreodată cu desăvîrşire cercetările metafizice pe cît ne putem aştepta că am înceta vreodată să mai respirăm pentru a nu mai trage în piept un aer care nu este curat. Metafizica va exista, aşadar, întotdeauna în lume şi — ceea ce înseamnă mai mult — la orice om, şi mai ales la cel care gîndeşte, dar, în lipsa unei norme general recunoscute, fiecare şi-o va croi după placul său. Ceea ce s-a numit pînă acum metafizică nu poate mulţumi nici o minte cercetătoare, dar nici nu este cu putinţă să renunţăm cu desăvîrşire la ea. Trebuie, aşadar, să fie *încercată* în cele din urmă o critică a raţiunii pure însăşi, sau, dacă există deja una, ea trebuie *cercetată* şi supusă unui examen general, căci nu există nici un alt mijloc pentru a mulţumi această nevoie stăruitoare, care este ceva mai mult decît o simplă dorinţă de a cunoaşte.

De cînd cunosc critica, nu m-am putut împiedica să mă întreb, la capătul citirii unei scrieri cu conţinut metafizic, care m-a desfătat şi m-a instruit prin claritatea

conceptelor ei, prin diversitate și ordine și printr-o expunere ușoară : *a dus oare acest autor metafizica cu un pas mai departe ?* Cer iertare învățaților ale căror scrieri mi-au folosit în alte privințe și care au contribuit întotdeauna la cultivarea puterilor sufletești, deoarece mărturisesc că nu am putut găsi nici în ele, nici în încercările mele modeste (pentru care vorbește însă iubirea de sine) ceva prin care știința ar fi fost împinsă cît de cît mai departe [17] și aceasta din simplul motiv că știința nici nu exista încă și nici nu putea fi alcătuită din fragmente, ci, dimpotrivă, trebuie ca germenele ei să fie cuprins mai întîi pe deplin în critică. Pentru a înlătura însă orice neînțelegere, va trebui să ne reamintim din cele arătate mai sus că printr-o tratare analitică a conceptelor noastre, deși s-au adus, ce-i drept, mari foloase intelectului, știința (metafizica) nu a fost dusă cîtuși de puțin mai departe, de vreme ce acele analize ale conceptelor nu sînt decît materiale din care abia urmează să fie construită știința. Putem analiza și preciza oricît conceptul de substanță și accident ; aceasta este ceva foarte potrivit ca pregătire pentru o folosire viitoare oarecare. Dacă nu pot însă să dovedesc cîtuși de puțin că în tot ce există substanța este cea care se conservă și că numai accidentele se schimbă, atunci, prin toată această analiză, știința nu va fi dusă mai departe nici în cea mai mică măsură. Or, metafizica nu a izbutit pînă acum să demonstreze *a priori* nici acest principiu, nici principiul rațiunii suficiente și cu atît mai puțin vreun principiu mai complex, cum ar fi, bunăoară, unul aparținînd psihologiei sau cosmologiei și, în general, nici o propoziție sintetică. Așadar, prin această analiză nu s-a izbutit nimic, nu s-a înfăptuit nimic și nu s-a încurajat nimic, iar după atîta strădanie și larmă știința a rămas încă tot acolo unde era pe vremea lui Aristotel, deși pregătirile în acest scop ar fi neîndoielnic mult mai bine făcute dacă s-ar fi găsit firul călăuzitor către cunoștințe sintetice.

Dacă cineva crede că a fost jignit prin aceasta, el poate ușor să nimicească o asemenea învinuire dacă va cita măcar o singură propoziție sintetică ce aparține metafizicii și pe care se oferă să o demonstreze *a priori* în chip dogmatic, chiar dacă această propoziție este confirmată îndeajuns prin experiența obișnuită ; căci numai

dacă înfăptuiește așa ceva voi recunoaște că a dus știința într-adevăr înainte. Nu poate fi cerere mai măsurată și mai dreaptă, iar în cazul absolut sigur al neîmplinirii ei, nici o afirmație mai îndreptățită decît aceasta : metafizica înțeleasă ca știință nu a existat pînă acum deloc.

În cazul că provocarea mea va fi primită, trebuie să interzic doar două lucruri : mai întîi jocul de-a *probabilitatea* și presupunerea, care se potrivește tot atît de puțin metafizicii ca și geometriei ; în al doilea rînd, hotărîrile luate cu ajutorul baghetei magice a așa-numitului *simț comun*, care nu îl atinge pe fiecare, ci se conduce după însușiri personale.

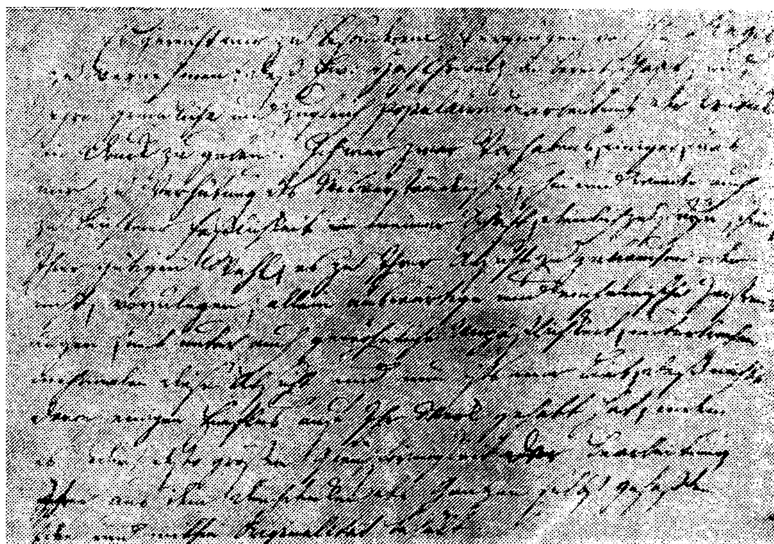
În ceea ce privește primul punct nu poate fi, desigur, nimic mai nepotrivit decît a voi să întemeiezi judecățile într-o metafizică, într-o filosofie a rațiunii pure, pe probabilitate și presupunere. Tot ce urmează să fie cunoscut *a priori* este tocmai din această cauză dat drept apodictic cert și trebuie așadar să fie demonstrat în același fel. Tot atît de bine s-ar putea încerca întemeierea unei geometrii sau a unei aritmetici pe presupuneri ; căci *calculus probabilium*, așa cum îl întîlnim în acesta din urmă, nu conține judecăți probabile, ci judecăți cu totul certe despre gradul de posibilitate a anumitor cazuri în condiții egale date, judecăți care, în ansamblul tuturor cazurilor posibile, trebuie să se potrivească fără nici o abatere regulii, chiar dacă în privința fiecărui caz în parte aceasta din urmă nu este îndeajuns determinată. Presupunerile (prin inducție și analogie) pot fi admise doar în știința empirică a naturii, dar în așa fel încît cel puțin posibilitatea a ceea ce presupun să fie pe deplin sigură.

Cît privește apelul la simțul comun, cînd este vorba de concepte și principii nu întrucît ar trebui să fie valide în raport cu experiența, ci întrucît am voi să le dăm drept valide și în afara condițiilor experienței, lucrurile stau, dacă așa ceva mai este cu putință, și mai rău. Căci ce anume este *simțul comun ?* Este *intelectul comun* în măsura în care judecă corect. Și ce este intelectul comun ? El este facultatea cunoașterii și a folosirii regulilor *in concreto*, spre deosebire de *intelectul speculativ*, care este o facultate de cunoaștere a regulilor *in abstracto*. De aceea simțul comun abia va înțelege regula ;

tot ce se întîmplă este determinat de cauza sa, dar nu o va putea înţelege vreodată în universalitatea sa. El va cere, de aceea, un exemplu din experienţă şi cînd află că aceasta nu înseamnă nimic altceva decît ceea ce a gîndit de fiecare dată cînd i s-a spart un geam sau i-a dispărut vreun lucru din casă înţelege principiul şi îl încuviinţează. Simţul comun nu are, prin urmare, o întrebuinţare decît în măsura în care îşi poate vedea regulile confirmate în experienţă (deşi acestea există în el, într-adevăr, în chip *a priori)*; a le înţelege *a priori* şi independent de experienţă ţine de intelectul speculativ şi cade cu totul în afara orizontului simţului comun. Metafizica are însă de-a face numai cu acest ultim fel de cunoaştere şi este desigur un semn rău pentru simţul comun să se facă apel la acel martor care nu poate aduce nici o probă şi care de altfel este privit de sus, în afara cazurilor cînd ne vedem strîmtoraţi, dăm din colţ în colţ şi nu mai ştim cum s-o scoatem la capăt.

Prietenii falşi ai simţului comun (cei care îl ridică uneori în slăvi, dar care în genere îl dispreţuiesc) obişnuiesc să se slujească de o stratagemă facilă spunînd că trebuie să existe, la urma urmei, cîteva principii certe în chip nemijlocit, care nu numai că nu trebuie dovedite, dar de care nici nu trebuie să dai socoteală, pentru că altminteri nu am ajunge niciodată la capăt cu întemeierea judecăţilor noastre ; dar pentru a justifica acest drept ei nu pot arăta niciodată ceva neîndoielnic (în afara principiului noncontradicţiei, care nu este însă suficient pentru a demonstra adevărul judecăţilor sintetice) — ceva ce poate fi atribuit în chip nemijlocit simţului comun — decît numai principii matematice : de pildă, că doi ori doi fac patru, că între două puncte nu se poate trasa decît o singură dreaptă ş.a. Dar acestea sînt judecăţi tot atît de depărtate de cele ale metafizicii ca cerul de pămînt. Căci în matematică pot să construiesc în gîndirea mea tot ce-mi reprezint drept posibil printr-un concept : adaug la un doi un alt doi şi fac eu însumi numărul patru sau trasez în gînd tot felul de linii de la un punct la altul şi nu pot trasa decît una singură care îşi este asemănătoare ei însăşi în toate părţile ei (în cele egale, cît şi în cele inegale). Dar din conceptul unui lucru nu pot scoate cu întreaga putere a gîndirii

mele conceptul unui alt lucru a cărui existență să fie corelată în chip necesar cu cel dintîi, ci trebuie să chem în ajutor experiența ; și deși intelectul meu îmi pune la îndemînă în chip *a priori* (așadar întotdeauna numai în relație cu experiența posibilă) conceptul unei aseme-



Fragment din scrisoarea lui Kant către Johann Schultz din 7 februarie 1784 (începutul).

nea corelații (a cauzalității), eu totuși nu-l pot reprezenta, asemenea conceptelor matematicii, *a priori* în intuiție și nu pot, deci, nici să-i stabilesc *a priori* posibilitatea ; acest concept, împreună cu principiile aplicării sale, are întotdeauna nevoie — dacă e să fie valabil în chip *a priori,* așa cum se cere în metafizică — de o justificare și de o deducție a posibilității sale, pentru că altminteri nu se știe pînă unde este valabil și dacă poate fi folosit numai în cadrul experienței sau și în afara ei. Așadar, în metafizică, înțeleasă ca știință speculativă a rațiunii pure, nu putem niciodată să ne bizuim pe simțul comun ; o putem face însă atunci cînd sîntem siliți s-o părăsim și să ne lipsim de orice cunoaștere speculativă

Fragment din scrisoarea lui Kant către Johann Schultz din 17 februarie 1784 (sfîrșitul).

pură, care trebuie să fie totdeauna nu mijloc și, prin urmare, de metafizica însăși și de învățătura pe care ea ne-o poate da (în anumite împrejurări) și cînd o credință rațională va fi găsită drept singura posibilă și îndestulătoare pentru nevoile noastre (poate chiar mai folositoare decît știința însăși). Căci atunci lucrurile iau o cu totul altă înfățișare. Metafizica trebuie să fie știință

nu numai în întregul ei, ci și în toate părțile ei, altfel ea nu este nimic, deoarece, în calitatea sa de speculație a rațiunii pure, ea nu găsește sprijin nicăieri decît în judecăți universale. În afara ei însă probabilitatea și simțul comun pot să aibă o întrebuințare folositoare și legitimă, dar numai potrivit unor principii cu totul speciale, a căror greutate depinde întotdeauna de raportarea lor la practică.

Acestea sînt cele ce mă cred îndreptățit a le cere pentru posibilitatea unei metafizici ca știință.

ANEXĂ DESPRE CEEA CE POATE FI ÎNTREPRINS PENTRU CA METAFIZICA, ÎNȚELEASĂ CA ȘTIINȚĂ, SĂ DEVINĂ REALĂ

De vreme ce toate căile pe care s-a mers pînă acum nu au atins acest țel, și fiindcă un asemenea țel nici nu va fi atins vreodată fără o critică prealabilă a rațiunii pure, nu pare nechibzuită pretenția de a supune unei examinări strînse și amănunțite încercarea ce este pusă acum în fața ochilor noștri, dacă nu cumva se consideră mai potrivit să se renunțe cu totul la metafizică, în care caz, dacă rămînem credincioși acestei hotărîri, nu mai este nimic de obiectat. Dacă luăm în considerație mersul lucrurilor, așa cum este el în realitate și nu așa cum ar trebui să fie, vedem că există două feluri de judecăți : *o judecată care precede cercetării*, și cu o astfel de judecată avem de-a face atunci cînd cititorul judecă, pornind de la propria sa metafizică, asupra criticii rațiunii pure (care e menită să cerceteze ea mai întîi posibilitatea metafizicii) ; există apoi o altă *judecată care urmează cercetării* și cu o astfel de judecată avem de-a face atunci cînd cititorul lasă deoparte o vreme concluziile ce se desprind din cercetările critice, concluzii ce pot să încalce destul de mult metafizica acceptată de el îndeobște, și va examina mai întîi temeiurile din care sînt deduse acele concluzii. Dacă ceea ce are a spune metafizica obișnuită ar fi absolut sigur, cum este, de pildă, geometria, atunci primul fel de a judeca ar fi cel potrivit ; căci dacă concluziile anumitor principii ar contrazice adevăruri sigure, atunci acele principii ar fi greșite și ar trebui respinse fără nici o altă cercetare. Dacă metafizica nu dispune însă de un fond de propoziții (sintetice) neîndoielnic sigure, și, mai mult, dacă dintre acestea o mulțime, care nu rămîne în urma celor mai bune dintre ele, se contrazic totuși în privința concluziilor lor și dacă nu există nicăieri un criteriu sigur al adevărului propozițiilor (sintetice) propriu-zis metafizice, atunci primul fel de a ju-

deca nu-și va avea locul și cercetarea principiilor criticii trebuie să premeargă oricărei judecăți cu privire la valoarea sau lipsa ei de valoare.

EXEMPLU PENTRU O JUDECATĂ A CRITICII CARE PREMERGE CERCETĂRII

O asemenea judecată poate fi întîlnită în „Buletinul savant din Göttingen", al treilea articol al suplimentului din 19 ianuarie 1782, pag. 40 și urm. [1]

Cînd un autor care cunoaște bine subiectul lucrării sale și care s-a străduit să pună în ea numai gîndire proprie cade pe mîna unui recenzent care este, la rîndul lui, destul de pătrunzător pentru a descoperi elementele pe care se sprijină de fapt valoarea sau lipsa de valoare a scrierii, a unui critic care nu se agață de cuvinte, ci cercetează lucrurile însele, cerne și examinează chiar principiile de la care a plecat autorul, atunci acestuia din urmă s-ar putea să nu-i placă asprimea judecății, dar publicului nu-i pasă de așa ceva, căci el are de cîștigat de pe urma ei; autorul însuși poate fi mulțumit de vreme ce i se oferă prilejul să îndrepte sau să explice studiile sale, cercetate din vreme de către un cunoscător, pentru ca în felul acesta să poată îndepărta la timp — dacă crede că acela are în fond dreptate — pricina dezacordului ce ar putea să fie mai tîrziu păgubitoare scrierii sale.

Cu recenzentul meu mă aflu într-o situație cu totul diferită. El nu pare să fi băgat de seamă despre ce este vorba de fapt în cercetarea de care m-am ocupat (într-un chip fericit sau nefericit). Și fie numai din lipsa răbdării ce se cere pentru a reflecta asupra unei lucrări întinse, fie din toana supărăcioasă pe care i-a stîrnit-o reforma ce amenință o știință în care el crede a fi pus de multă vreme totul în ordine, fie, ceea ce presupun fără plăcere, dintr-o înțelegere într-adevăr limitată, care nu-i îngăduie să gîndească vreodată dincolo de granițele metafizicii sale de școală, fapt este că el trece la repezeală peste un lung șir de propoziții despre care nu poți gîndi nimic fără a le cunoaște premisele, împrăștie ici și colo o dojană al cărei temei cititorul îl înțelege tot așa de

puţin cît înţelege propoziţiile împotriva cărora se îndreaptă, astfel că nu poate nici să folosească informării publicului, nici să-mi aducă cît de cît o daună în judecata cunoscătorilor. De aceea aş fi trecut cu totul sub tăcere această recenzie, dacă ea nu mi-ar oferi prilejul să aduc cîteva desluşiri care ar putea să-l ferească în unele cazuri pe cititorul acestor prolegomene de o înţelegere greşită [2].

Pentru a ocupa însă o poziţie din care să poată înfăţişa cît mai uşor întreaga lucrare şi într-un chip defavorabil autorului, fără a mai fi nevoit să-şi ia osteneala unei cercetări deosebite, recenzentul începe [3] şi încheie spunînd : „Această lucrare este un sistem al idealismului transcendental (sau, cum spune el, al idealismului înalt *).

Văzînd această propoziţie mi-am dat de îndată seama ce fel de critică are să urmeze, cam tot aşa cum cineva care nu a auzit sau nu a văzut niciodată ceva despre geometrie ar fi găsit cartea lui Euclid şi cerîndu-i-se să-şi spună părerea despre ea, după ce ar fi răsfoit-o şi ar fi dat peste multe figuri, ar declara : „Cartea este un îndrumar sistematic de desen ; autorul se slujeşte de un limbaj special pentru a da indicaţii obscure şi de neînţeles, care pînă la urmă nu pot realiza mai mult decît poate înfăptui oricine dacă dispune de la natură de o vedere bună ş.a.m.d."

Să vedem însă ce fel de idealism este de fapt acela care străbate întreaga mea lucrare, fără să constituie însă cîtuşi de puţin sufletul sistemului.

* Nici pe departe *„înalt"*. Turnurile înalte şi marii metafizicieni care le seamănă — în preajma unora, ca şi a altora vîntul suflă de obicei cu putere — nu sînt pe măsura mea. Locul meu este *bathos*-ul rodnic al experienţei, iar cuvîntul transcendental, a cărui semnificaţie am indicat-o de atîtea ori, dar care nici măcar nu a fost înţeleasă de recenzentul meu (atît de grăbit a privit el totul), nu desemnează ceva ce trece dincolo de orice experienţă, ci ceva ce îi premerge *(a priori)*, dar nu are altă menire decît să facă posibilă cunoaşterea prin experienţă. Dacă aceste concepte depăşesc experienţa, folosirea lor este numită transcendentă, şi va fi deosebită de folosirea imanentă, adică de folosirea limitată la domeniul experienţei. Toate răstălmăcirile de acest fel au fost preîntîmpinate îndeajuns în lucrarea mea. Doar recenzentul a găsit folos în răstălmăciri.

Principiul tuturor idealiștilor adevărați, de la școala eleaților pînă la episcopul Berkeley, este cuprins în această formulă : „Orice cunoaștere prin simțuri și experiență nu este decît simplă aparență, și adevărul se găsește numai în ideile intelectului pur și ale rațiunii pure".

Principiul care guvernează și determină pe de-a întregul idealismul meu este dimpotrivă : „Orice cunoaștere a lucrurilor prin intelect pur sau rațiune pură nu este decît simplă aparență, și adevărul se găsește numai în experiență".

Acesta este însă tocmai opusul idealismului propriu-zis ; cum am putut să mă slujesc de această expresie în cu totul alte scopuri, și cum a putut-o vedea criticul meu în tot locul ?

Răspunsul la această întrebare se sprijină pe ceva ce s-ar fi putut desprinde ușor, dacă s-ar fi dorit aceasta, din întregul lucrării mele. Spațiul și timpul, cu tot ce cuprind în ele, nu sînt lucrurile sau proprietățile lor în sine, ci țin doar de fenomenul lor ; pînă în acest punct sînt de acord cu idealiștii despre care am vorbit. Doar că aceștia, și printre ei mai ales Berkeley, considerau spațiul o simplă reprezentare empirică, care, ca și fenomenele din el, ne este cunoscut, împreună cu toate determinările sale, numai prin experiență sau percepție ; eu, dimpotrivă, arăt mai întîi că spațiul (și tot așa și timpul, căruia Berkeley nu i-a dat atenție), împreună cu toate determinările sale, poate fi cunoscut *a priori* de noi, deoarece ne este dat, la fel ca și timpul, înainte de orice percepție sau experiență, ca formă pură a sensibilității noastre care face posibilă orice intuiție și, deci, toate fenomenele. Urmează de aici că dacă adevărul se întemeiază pe legi universale și necesare, drept criterii ale sale, atunci la Berkeley experiența nu poate avea criterii ale adevărului, pentru că el nu a pus la temelia fenomenelor nimic *a priori ;* de aici rezultă apoi că ele nu sînt decît simplă aparență, în timp ce la noi spațiul și timpul (în relație cu conceptele pure ale intelectului) prescriu *a priori* oricărei experiențe posibile legea lor,

ceea ce oferă totodată și criteriul sigur pentru a distinge în experiență adevărul de aparență. *

Așa-numitul meu idealism (de fapt idealismul critic) este, așadar, de un fel cu totul deosebit, și anume de așa natură încît îl răstoarnă pe cel obișnuit și face ca întreaga cunoaștere *a priori*, chiar și cea a geometriei, să dobîndească acum, pentru întîia oară, acea realitate obiectivă ce nu ar fi putut fi afirmată nici măcar de realiștii cei mai înflăcărați fără acea idealitate a spațiului și a timpului dovedită de mine. Așa stînd lucrurile, mi-am dorit să numesc altfel conceptul meu pentru a împiedica orice fel de neînțelegeri ; nu a fost însă cu putință să-l schimb cu totul. Să-mi fie îngăduit atunci să-i spun pe viitor, așa cum am arătat mai sus, idealism formal, sau, încă mai bine, idealism critic, pentru a-l deosebi de idealismul dogmatic al lui Berkeley și de cel sceptic al lui Descartes.

În afară de acestea nu mai găsesc în recenzia cărții mele nimic care ar merita atenție. Autorul ei judecă totul *en gros*, într-o manieră care este înțelept aleasă pentru că astfel nu-ți dai pe față nici știința, nici neștiința ; o singură judecată desfășurată *en detail* — dacă ar fi atins cît de cît problema fundamentală — ar fi dezvăluit poate greșeala mea, poate măsura înțelegerii recenzentului pentru acest fel de cercetări. Și nu a fost un artificiu rău gîndit acela de a răpi de la început cititorilor, obișnuiți să-și facă o idee despre cărți numai din știrile cuprinse în ziare, chiar dorința de a mai citi cartea, înșirînd o mulțime de propoziții și spunîndu-le papagalicește una după alta, într-o suflare, propoziții care, în afara legăturii cu temeiurile lor și cu deslușirile ce li s-au dat, trebuie să sune negreșit ca lipsite de sens în-

* Idealismul propriu-zis urmărește întotdeauna un scop iluzoriu și nici nu poate urmări altul ; idealismul meu își propune doar să înțeleagă cum este posibilă cunoașterea noastră *a priori* a obiectelor experienței, ceea ce constituie o problemă care nu a fost dezlegată pînă acum, ba nici măcar nu a fost încă pusă ca atare. Prin aceasta se năruie întregul idealism amăgitor care (așa cum se poate vedea deja la Platon) a dedus întotdeauna din cunoștințele noastre *a priori* (chiar din cele ale geometriei) că trebuie să mai existe o altă intuiție (și anume una intelectuală) alături de intuiția prin simțuri, pentru că nimeni nu s-a gîndit vreodată că simțurile pot intui și *a priori*.

deosebi cînd sînt atît de opuse, ca acestea, oricărei metafizici de școală ; și secînd astfel cu totul răbdarea cititorului, să încheie apoi, după ce mi-a făcut cunoscută sentința profundă că adevărul nu este decît o iluzie statornică, cu lecția aspră și totuși părintească : La ce bun să lupți împotriva limbii acceptate în mod obișnuit, la ce bun și de unde felul acesta idealist de a vorbi ? [4] O judecată care reduce tot ce este specific cărții mele, înfățișată mai întîi ca eretică din punct de vedere metafizic, la o simplă înnoire a limbajului arată limpede că pretinsul meu judecător nu a înțeles nimic din ea și pe deasupra nu s-a înțeles bine nici măcar pe sine *.

Recenzentul vorbește, cu toate acestea, ca un om care știe că are vederi importante și eminente, dar pe care nu le dă încă în vileag ; căci în privința metafizicii eu n-am aflat în ultima vreme nimic ce ar putea îndreptăți un asemenea ton. Recenzentul face în acest caz foarte rău, lipsind lumea de descoperirile sale. Căci neîndoielnic li s-a întîmplat și altora ca și mie, și anume că, în ciuda lucrurilor frumoase ce s-au scris în acest domeniu de multă vreme, nu am putut afla nimic care să fi dus știința măcar cu un pas înainte. Să șlefuiești definiții, să sprijini în noi cîrje demonstrații șchioape, să adaugi metafizicii noi petice, să-i dai o tăietură nouă, toate acestea se întîmplă adesea, dar lumea nu asta cere. Ea e sătulă de afirmații metafizice. Oamenii doresc ca posibilitatea acestei științe, sursele din care poate fi derivată, certitudinea acesteia să fie cercetate și să avem criterii sigure pentru a deosebi aparența dialectică a rațiunii pure de adevăr. Trebuie că recenzentul are soluții pentru

* Recenzentul se bate în mai multe rînduri cu propria sa umbră. Cînd opun visului adevărul experienței, el nici nu-și dă seama că aici nu-i vorba decît de cunoscutul *somnio objective sumto* din filosofia lui Wolff, care este pur formal și nu are nicidecum în vedere deosebirea dintre veghe și somn, o deosebire care, de altfel, nici nu poate fi pusă în evidență într-o filosofie transcendentală. De altminteri, el numește deducția categoriilor și tabelul principiilor intelectului, așa cum le-am conceput,, „principiile general recunoscute ale logicii și ontologiei“ exprimate într-un chip idealist. Este îndeajuns ca cititorul să consulte în această privință prolegomenele de față pentru a se convinge singur că o judecată mai nevolnică și mai neadevărată, chiar și din punct de vedere istoric, nu putea fi pronunțată.

toate acestea, altminteri el nu ar fi vorbit pe un ton superior.

Bănuiesc însă că o asemenea nevoie a științei nici nu i-a trecut prin minte, căci altfel și-ar fi concentrat judecata asupra acestui punct și chiar și o încercare neizbutită într-o chestiune atît de importantă i-ar fi stîrnit respectul. Dacă așa stau lucrurile, sîntem din nou buni prieteni. Nimeni nu-l va împiedica să se adîncească cît va voi în metafizica sa ; dar asupra ceea ce află în afara metafizicii, asupra surselor ei ce se găsesc în rațiune, nu poate el să judece. Că bănuiala mea nu e lipsită de temei o dovedesc prin aceea că el nu spune nici un singur cuvînt despre posibilitatea cunoașterii sintetice *a priori*, care era adevărata problemă de a cărei dezlegare atîrnă în întregime soarta metafizicii și spre care țintește întrega mea critică (la fel ca și prolegomenele de față). Idealismul, de care s-a lovit și de care a și rămas agățat, a fost admis în sistemul meu doar fiindcă este singurul mijloc pentru a dezlega acea problemă (cu toate că a căpătat confirmări și pe alte temeiuri) ; iar atunci recenzentul ar fi trebuit să arate fie că acea problemă nu are însemnătatea pe care i-am dat-o (pe care i-o mai dau și în aceste prolegomene), fie că nu poate fi dezlegată prin conceptul meu despre fenomene, fie că ar putea fi dezlegată mai bine pe altă cale ; despre toate acestea nu găsesc însă nici un singur cuvînt în recenzie. Prin urmare, recenzentul n-a înțeles nimic din lucrarea mea și poate nimic despre spiritul și esența metafizicii, dacă nu cumva — ceea ce cred mai curînd — în graba de a judeca, mîniat de greutatea de a-și croi drum printre atîtea piedici, a aruncat o umbră păgubitoare peste lucrarea aflată în fața sa, făcîndu-și-o de nerecunoscut în trăsăturile ei fundamentale.

Este foarte greu pentru o revistă savantă, cu oricîtă atenție și grijă și-ar alege colaboratorii, să-și afirme renumele ei de altfel meritat în cîmpul metafizicii în aceeași măsură ca în alte domenii. Celelalte științe și cunoștințe își au propria lor normă. Matematica își află norma în ea însăși, istoria și teologia în cărțile lumești sau sfinte, fizica și medicina în matematică și experiență, dreptul în cărțile de legi ; chiar și chestiunile de gust

își au o normă în modelele oferite de antici. Doar pentru a judeca lucrul ce se cheamă metafizcă, norma trebuie mai întîi găsită (și eu am făcut o încercare de a determina norma, precum și întrebuințarea ei). Ce este însă de făcut atît timp cît aceasta încă nu a fost dată la iveală, cînd trebuie totuși să judecăm scrieri de acest fel? Dacă ele sînt din cele dogmatice, putem să ne purtăm cum dorim; nimeni nu ar putea să se dea prea multă vreme drept învățătorul altora în acest domeniu, fără ca să apară cineva care să-l învețe pe el. Dacă scrierile sînt însă critice, și anume obiectul lor nu sînt alte scrieri, ci rațiunea însăși, astfel încît norma pentru judecarea lor nu poate fi preluată, ci trebuie mai întîi căutată, atunci întîmpinările si mustrările sînt, desigur, permise, dar deasupra lor trebuie să stea spiritul înțelegerii, de vreme ce nevoia este a noastră a tuturora, iar lipsa pătrunderii trebuincioase interzice orice sentință definitivă.

Pentru a lega însă această apărare a mea si cu interesul general al lumii filosofice propun o probă menită să hotărască asupra felului în care ar trebui orientate toate cercetările metafizice către scopul lor comun. Această probă seamănă întocmai cu ceea ce au făcut îndeobște matematicienii pentru a hotărî într-o dispută asupra superiorității metodelor lor; îl provoc, așadar, pe recenzentul meu să demonstreze cum se cuvine, pe temeiuri *a priori*, în felul său, fie si numai o singură propoziție într-adevăr metafizică, adică una sintetică si dedusă *a priori* din concepte, la nevoie una dintre cele de care ne putem lipsi cel mai greu, cum ar fi, bunăoară, principiul conservării substanței, sau principiul determinării necesare a evenimentelor din lume prin cauza lor. Dacă nu o poate face (vom lua tăcerea drept o mărturie), el va trebui să admită că, de vreme ce metafizica nu este nimic fără certitudinea apodictică a propozițiilor de acest fel, posibilitatea sau imposibilitatea metafizicii trebuie determinată înainte de toate printr-o critică a rațiunii pure; el este deci silit, fie să recunoască faptul că principiile criticii mele sînt corecte, fie să demonstreze lipsa lor de valabilitate. Dar întrucît prevăd că, deși

s-a bizuit pînă acum, fără a-și face griji, pe certitudinea principiilor sale, el nu va găsi, de îndată ce va fi vorba de o examinare serioasă, în întregul domeniu al metafizicii, fie și unul singur pe care l-ar putea înfățișa cu încredere, îi voi acorda condițiile cele mai prielnice ce pot fi așteptate într-o dispută, și anume îl voi scuti de *onus probandi* și îl voi lua asupra mea.

El găsește, anume, în prolegomenele de față și în *Critica* mea (p. 376—99) opt propoziții care sînt, două cîte două, opuse, dar care aparțin fiecare în chip necesar metafizicii, pe care ea nu le poate nici recunoaște, nici respinge (deși nu există nici una printre ele care să nu fi fost acceptată la timpul său de vreun filosof). Îi dau voie să-și aleagă după plac una dintre aceste propoziții și s-o adopte fără demonstrație ; numai una însă (căci risipirea timpului îi va sluji la fel de puțin ca și mie) și să atace apoi demonstrația pe care o aduc în sprijinul propoziției opuse. Dacă voi izbuti să apăr totuși această propoziție și să arăt astfel că, potrivit unor principii pe care orice metafizică dogmatică trebuie să le recunoască în chip necesar, și opusul propoziției adoptate de el poate fi demonstrat la fel de clar, atunci am dovedit prin aceasta că metafizica ascunde din naștere un cusur care nu poate fi explicat și cu atît mai puțin înlăturat, decît dacă ne ridicăm pînă la locul în care acesta ia ființă, adică pînă la însăși rațiunea pură ; și atunci critica mea trebuie ori acceptată, ori înlocuită cu o alta mai bună, dar cel puțin studiată, și mai mult nici nu cer acum. Dacă însă nu pot apăra demonstrația mea, atunci oponentul meu are de partea sa o propoziție sintetică *a priori* dedusă din principii dogmatice ; așadar, învinuirea pe care am adus-o metafizicii comune s-a dovedit a fi nedreaptă și mă învoiesc să recunosc ca fiind îndreptățite mustrările aduse criticii mele (deși s-ar putea foarte bine ca nu aceasta să fie consecința înfrîngerii mele). În acest scop ar fi însă necesar, după cum mi se pare, ca recenzentul meu *să-și părăsească anonimatul,* căci cum s-ar putea altfel preîntîmpina o situație în care, în loc să am o singură problemă, m-aș vedea onorat sau asaltat de mai multe, puse de adversari anonimi, și pe deasupra fără chemare [5],

PROPUNERE PENTRU O CERCETARE A CRITICII DUPĂ CARE POATE URMA JUDECATA

Sînt recunoscător publicului învățat și pentru tăcerea cu care mi-a onorat *Critica* o bună bucată de vreme[6], deoarece această tăcere dovedește o amînare a judecății și deci și o anume bănuială că într-o lucrare care părăsește toate căile bătute pentru a porni pe un drum nou, pe care nu te poți orienta imediat, trebuie să se afle totuși ceva prin care o ramură importantă dar acum uscată a cunoașterii omenești ar putea dobîndi o viață nouă și rodnicie, prin urmare o grijă de a nu rupe sau vătăma altoiul atît de fraged printr-o judecată pripită. Un exemplu al unei judecăți întîrziate din asemenea motive mi-a căzut de curînd sub ochi în „Foaia savantă din Gotha". Temeinicia acestei judecăți (fără a pune la socoteală lauda mea care aici dă de bănuit) poate fi cîntărită de orice cititor după prezentarea ușor de priceput și nefalsificată a unei părți ce ține de primele principii ale lucrării mele[7].

De vreme ce o asemenea construcție vastă nu poate fi judecată în întregul ei numaidecît și dintr-o privire, propun ca ea să fie examinată cărămidă cu cărămidă, pornind de la temelia ei, și să folosim pentru aceasta prolegomenele de față ca o schiță generală cu care apoi lucrarea însăși ar putea fi comparată. Această pretenție ar fi lipsită de modestie și ar merita să fie respinsă cu indignare dacă nu ar avea ca temei decît propria închipuire despre însemnătatea lucrării, pe care vanitatea o acordă de obicei tuturor produselor proprii. Întreaga filosofie speculativă este însă pe punctul de a se stinge pe de-a întregul cu toate că rațiunea omenească se leagă de ea cu o pornire ce nu se va stinge vreodată și care numai fiindcă este tot timpul înșelată încearcă acum, deși zadarnic, să se prefacă în indiferență.

Nu se poate crede în veacul nostru luminat că nu se vor găsi destui oameni merituoși, gata să se slujească de orice bună ocazia pentru a conlucra în interesul comun al rațiunii, al unei rațiuni ce se limpezește tot mai mult, dacă se arată doar o oarecare nădejde de a ajunge astfel la țel. Matematica, fizica, dreptul, artele și chiar morala ș.a.m.d. nu ne umplu încă pe de-a-întregul sufletul ;

întotdeauna mai rămîne un loc liber hărăzit simplei rațiuni pure și speculative și împrejurarea că el nu este umplut ne silește să căutăm în schimonoseli, în fleacuri sau în amăgiri aparența unei ocupații și a unui punct de sprijin ; în fond nu este vorba decît de un divertisment pentru a putea uita chemarea apăsătoare a rațiunii care, potrivit menirii ei, ne cere ceva ce ar putea s-o mulțumească în sine, ceva ce nu o pune la lucru doar pentru alte țeluri sau în interesul pasiunilor. De aceea, o cercetare care se îndeletnicește numai cu acest domeniu al rațiunii existente pentru sine, tocmai pentru că în el se întîlnesc toate celelalte cunoștințe și chiar scopuri pentru a se reuni într-un singur tot, are, așa cum bănuiesc cu temei, o putere de atracție asupra oricărui om care a încercat vreodată să-și lărgească în acest fel conceptele și, îndrăznesc să spun, una mai puternică chiar decît orice altă cunoaștere teoretică, pe care nu am schimba-o cu ușurință pe cea dintîi.

Propun prolegomenele de față drept plan și fir călăuzitor al cercetării și nu lucrarea însăși deoarece, deși sînt și acum încă pe deplin mulțumit de ea în ceea ce privește conținutul, ordinea, modul de expunere și grija cu care am cîntărit și examinat fiecare propoziție înainte de a o pune pe hîrtie (căci au trebuit să treacă ani pînă să mă fi simțit întru totul mulțumit nu numai de întregul lucrării dar uneori fie și numai de o singură propoziție în ceea ce privește premisele ei), nu sînt întru totul mulțumit de expunerea mea din unele paragrafe ale teoriei elementare, de pildă de deducția conceptelor intelectului sau a paralogismelor rațiunii pure, deoarece o anume prolixitate stînjenește aici claritatea [8]. Ceea ce spun prolegomenele cu privire la aceste paragrafe poate fi luat ca bază a cercetării în locul lor.

Germanii sînt lăudați pentru că pot ajunge mai departe decît alte popoare în domeniile în care este nevoie de stăruință și neslăbită rîvnă. Dacă această părere este întemeiată, atunci se arată aici un prilej de a desăvîrși o întreprindere a cărei încheiere fericită este neîndoielnică și care este la fel de importantă pentru toți oamenii ce gîndesc și totuși nu a izbutit pînă acum, adeverindu-se astfel acea părere favorabilă ; cu atît mai mult cu cît știința despre care este vorba este de un fel atît de

deosebit încît poate fi adusă dintr-o dată la deplina ei desăvîrşire şi la acea *stare durabilă* de unde nu poate fi dusă mai departe nici în cea mai mică măsură şi nu mai poate fi îmbogăţită şi nici măcar schimbată prin descoperiri ulterioare (îmbunătăţirile pe care le poate cunoaşte printr-o clarificare sporită ici şi colo sau prin foloase legate de ea nu le mai pun la socoteală aici). Acest avantaj nu-l are şi nu-l poate avea nici o altă ştiinţă pentru că nici una nu are în vedere o facultate de cunoaştere atît de izolată, atît de independentă de altele şi atît de puţin amestecată cu ele. Momentul de faţă nu pare să fie nefavorabil pentru ceea ce cer eu deoarece în Germania aproape că nu se mai ştie cu ce anume am mai putea să ne îndeletnicim, în afară de aşa-numitele ştiinţe folositoare, astfel încît să nu fie vorba de un simplu joc, ci de o lucrare prin care va fi obţinut un rezultat durabil.

Va trebui să las în seama altora să se gîndească în ce fel ar putea fi unite eforturile învăţaţilor pentru atingerea unui asemenea scop. Nu mă gîndesc, desigur, să pretind cuiva să se mulţumească să urmeze pur şi simplu propoziţiile mele, nici măcar nu mă mîngîi cu o asemenea speranţă, s-ar putea, dimpotrivă, să aibă loc atacuri, reveniri, restrîngeri, dar şi confirmări, completări şi dezvoltări ; dacă lucrul este cercetat, pornind chiar de la temelie, nu se poate să nu se nască în acest fel o construcţie teoretică, care, chiar dacă nu va fi a mea, va deveni o moştenire lăsată urmaşilor pentru care ei vor avea motive să fie recunoscători.

Ar trebui să intrăm în prea multe amănunte pentru a arăta ce este de aşteptat pentru metafizică, dacă mai întîi principiile criticii sînt în ordine şi cum ea, prin aceea că i s-au smuls penele false, nu trebuie să arate sărăcăcioasă şi micşorată, ci într-o altă privinţă bogată şi cuviincios înzestrată ; dar alte foloase majore pe care le-ar aduce cu sine o asemenea reformă sar în ochi. Metafizica obişnuită a fost deja rodnică prin aceea că a cercetat conceptele elementare ale intelectului pur pentru a le face clare prin analiză şi precise prin explicaţie. Astfel metafizica a cultivat raţiunea, iar aceasta din urmă a găsit că va face bine consacrîndu-i-se mai departe. Dar acesta a şi fost tot binele pe care l-a făptuit. Căci ea singură şi-a



IMMANUEL KANT

Professeur de Logique et de
Metaphysique à Kœnigsberg,
né dans cette ville en 1724.

nimicit tot meritul, înlesnind prin afirmații nechibzuite înfumurarea, prin stratageme subtile și înfrumusețări înșelătoare sofistica și prin ușurința de a trece peste cele mai grele probleme cu o brumă de cunoștințe școlărești superficialitatea, care este cu atît mai seducătoare cu cît are de ales să ia, pe de o parte, ceva din limbajul științei, pe de altă parte ceva din popularitate, fiind astfel totul pentru toți, dar, în realitate, pretutindeni nimic. Prin critică judecata noastră capătă, dimpotrivă, un criteriu prin care poate fi deosebită cu siguranță cunoașterea de aparența cunoașterii și ea întemeiază, prin aceea că ajunge în metafizică la deplina ei exercitare, un mod de gîndire care-și va întinde apoi înrîurirea binefăcătoare asupra oricărei alte folosiri a rațiunii și o pătrunde pentru prima dată de adevăratul spirit filosofic. Dar și folosul pe care-l aduce teologiei, făcînd-o independentă de judecata speculației dogmatice și punînd-o prin aceasta la adăpost sigur de toate atacurile unor asemenea adversari, nu trebuie să fie disprețuit. Căci metafizica obișnuită, deși i-a făgăduit teologiei mult sprijin, nu a putut mai apoi să-și țină făgăduiala și, pe deasupra, chemînd dogmatica speculativă în sprijinul ei, nu a făcut altceva decît să-și înarmeze proprii ei dușmani. Fanatismul care se poate ivi într-o epocă luminată numai dacă se ascunde în spatele unei metafizici de școală, sub a cărei protecție poate îndrăzni să se dezlănțuie ca și cum ar fi înzestrată cu rațiune, va fi alungat de filosofia critică, din acest ultim ascunziș al său și, peste toate acestea, pentru un profesor de metafizică va fi desigur de mare însemnătate să poată spune odată, cu aprobarea tuturor, că ceea ce predă este, în sfîrșit, o *știință* și că se aduce astfel omenirii un adevărat folos.

NOTE

CUVÎNT ÎNAINTE ŞI INTRODUCERE

[1] Această primă parte a cărţii nu poartă un titlu în ediţia originală ; titlul *Cuvînt înainte* a fost propus de Karl Vorländer, cunoscut editor al scrierilor lui Kant.

[2] Cuvîntul *Prolegomena*, al cărui echivalent german ar fi *Vorbenmerkungen* (Observaţii preliminare), era folosit curent, în vremea lui Kant, în scrieri teoretice. Bunăoară, filosoful Alexander Gottlieb Baumgarten, discipol al lui Christian Wolff, plasează mereu, la începutul diferitelor secţiuni ale cărţii sale *Metaphysica*, observaţii introductive sub titlul *Prolegomena*. Kant a cunoscut foarte bine această lucrare, pe care o folosea în predarea unuia dintre cursurile sale de la Universitatea din Königsberg. Un alt contemporan, J. G. Hamann, utilizează termenul drept titlu al uneia dintre lucrările lui teologice, publicată în 1774. Cuvîntul apare şi într-o scrisoare a lui Kant către M. Herz din 15 decembrie 1778, în care filosoful vorbeşte de „prolegomene la metafizică şi ontologie" (vezi Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, F. Meiner, Leipzig, 1924, p. 184).

[3] Această observaţie poate să fie luată şi ca o precizare cu privire la intenţiile şi caracterul lucrării. Ea nu a fost, ca orice operă de popularizare în sensul obişnuit al cuvîntului, adresată în primul rînd profanilor *(Laien)*. Autorul şi-a propus mai degrabă să ofere lămuriri şi clarificări pentru cunoscători, „pentru viitorii profesori".

[4] Este o aluzie clară la profesorii eclectici de filosofie ai vremii, numiţi şi *Popularphilosophen*. Obiectul străduinţelor lor era în principal o mai bună înţelegere a ideilor filosofilor consacraţi ai trecutului, interpretarea acestor idei într-un mod potrivit pentru a răspunde oricărei noi formulări pe care ar putea-o primi o problemă filosofică recunoscută. Ceea ce acuză în primul rînd Kant este neputinţa acestor filosofi de a contribui într-un fel la progresul gîndirii, de a enunţa şi rezolva noi probleme filosofice. Ultimele fraze ale alineatului vizează incapacitatea învăţaţilor de acest fel de a înţelege idei noi şi ironizează tendinţa lor caracteristică de a reduce întrebări sau soluţii filosofice originale, propuse de contemporani, la problematica şi vederile marilor autorităţi ale filosofiei vechi sau moderne. Din ele răzbate indirect, şi totuşi limpede, convingerea autorului *Criticii raţiunii pure* cu privire la noutatea şi însemnătatea contribuţiilor sale filosofice. Aceste rînduri pot fi citite şi ca o reacţie la prima recenzie a *Criticii raţiunii pure*, apărută în ianuarie 1782, în publicaţia *Göttingen gelehrten Anzeiger*. Kant va supune această recenzie unei critici nimicitoare în anexa

Prolegomenelor. Este de presupus că filosoful îl bănuia drept autor al recenziei nesemnate pe redactorul publicației, J.C.H. Feder, un om la care aroganța făcea casă bună cu mediocritatea, și că și-a propus ridicularizarea tipului de „învățat", pe care îl întruchipa atît de bine acesta. Faptul că marele filosof și-a dat osteneala să-i pună la locul lor pe asemenea oameni nu trebuie să surprindă. Feder era foarte popular în momentul apariției *Criticii* și trecea drept unul dintre arbitrii opiniei filosofice. El a fost chemat pofesor titular de filosofie la Göttingen în 1768, la 28 de ani, în timp ce Kant obține această poziție la Universitatea din Königsberg abia în 1770, la 46 de ani! Manualele publicate de Feder erau bine apreciate și folosite în toate universitățile germane ale vremii. Împreună cu cercul său de la Göttingen, Feder a resimțit din plin urmările suficienței obtuze cu care a întîmpinat filosofia critică a lui Kant În autobiografia sa, Feder deplînge ceea ce numește „amputarea faimei mele de autor și profesor prin revoluțiile critice în filosofie". Pe măsura creșterii interesului pentru filosofia lui Kant, numărul studenților lui Feder scade. Este interesant că pînă la urmă, în 1797, Feder s-a decis să renunțe la catedra universitară din Göttingen, preluînd funcția de director al unui gimnaziu din Hanovra.

[5] Soarta metafizicii atîrnă, crede Kant, de cercetarea critică a posibilității unei cunoașteri *a priori*. Numai în urma unei asemenea cercetări, ce nu fusese întreprinsă pînă atunci, se va putea formula un răspuns întemeiat la întrebarea dacă și cum este posibilă metafizica ca o știință. Fundamentarea critică a teoriei cunoașterii distruge presupunerile de la care pleacă, conștient sau tacit, orice metafizică dogmatică, ca pretinsă știință teoretică despre lumea inteligibilă, suprasensibilă. Totodată, această întemeiere reprezintă o nouă naștere sau o renaștere a metafizicii, gîndită de Kant în primul rînd ca știință despre condițiile *a priori* ce fac posibilă cunoașterea în genere. Despre metafizică, concepută drept critică a rațiunii pure, Kant scrie că „servește mai mult pentru a preveni erori decît spre a extinde cunoașterea" (I. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura științifică, București, 1969, p. 629).

[6] Lui Kant îi plăcea să risipească prin scrierile sale citate în latină. L. E. Borowski, unul dintre biografii săi, relatează că tînărul Kant îi studiase cu mult entuziasm pe clasicii latini în gimnaziu și că înclinarea pentru ei nu l-a părăsit nici mai tîrziu. La o vîrstă înaintată, în 1792, Kant era încă în stare să recite fără poticniri lungi pasaje din lucrări pe care le prețuia în mod deosebit.

[7] S-a observat că *Prolegomenele* conțin mai multe referiri la nume de filosofi decît *Critica rațiunii pure*. Dintre acestea cele mai numeroase sînt cele la numele lui David Hume. Interesul deosebit al confruntării cu concepția asupra cunoașterii prin experiență și, în particular, cu concepția asupra cauzalității, care au fost dezvoltate de filosoful scoțian, rezultă pentru Kant din cîteva împrejurări. Mai întîi, Hume îi apare lui Kant ca unul din

puținii gînditori moderni care au ridicat probleme noi. Hume a formulat pentru prima dată în mod clar, ne spune Kant, întrebarea cu privire la temeiul enunțurilor derivate din experiență, al enunțurilor despre corelații cauzale. Filosoful german a subliniat în mod deosebit însemnătatea acestei interogații. În al doilea rînd, Kant vede în Hume pe cel mai important critic modern al metafizicii, gînditorul care a dezvoltat cea mai radicală și consecventă contestare a posibilității oricărei cunoașteri *a priori*, dincolo de domeniul strict delimitat al științelor matematice. Critica lui Kant se îndreaptă împotriva concluziei sceptice a empirismului lui Hume, contestarea posibilității sintezei *a priori*. Kant vorbește despre „erorile unui om atît de pătrunzător și atît de demn de stimă, erori care n-au luat naștere decît pe urmele adevărului." *(Critica rațiunii pure,* p. 577.) Nu trebuie deci să ne mire că pentru relevarea noutății și însemnătății punctului său de vedere, Kant va socoti oportună o largă raportare, valorizatoare și critică, la principiile teoriei cunoașterii a lui Hume. În *Critica rațiunii pure,* Kant exprima sugestiv poziția sa ambivalentă față de Hume scriind că acesta „nu cunoaște o diferență între revendicările întemeiate ale intelectului și pretențiile dialectice ale rațiunii, împotriva cărora se îndreaptă în primul rînd atacurile lui...". (Vezi *op. cit.*, p. 579).

8 Comentatorii subliniază că aici cuvîntul *amintire* trebuie să fie luat în sens de *prevenire* sau *avertisment (Ermahnung).* Contestarea (mai bine zis luarea la cunoștință a contestării) de către Hume a valabilității obiective a ideii corelației cauzale „l-a trezit" pe Kant din „somnul dogmatic".

9 Este vorba de prima ediție a *Criticii rațiunii pure,* apărută în 1781, cu doi ani înaintea *Prolegomenelor.* Pasajele ce urmează conțin cîteva exprimări importante ale lui Kant cu privire la relația dintre cele două lucrări.

10 Această comparație nautică sugerează poziția filosofiei critice, propuse de Kant, față de dogmatismul și scepticismul filosofic. Fără o analiză critică prealabilă a facultății noastre de cunoaștere, întreprinderea metafizică seamănă cu o călătorie în marea deschisă fără compas și hartă. Conștient de nesocotința metafizicianului dogmatic, scepticul cade, pînă la urmă, în cealaltă extremă, contestînd posibilitatea sintezei *a priori* în genere și renunțînd astfel, cu totul, la orice cunoștință metafizică. În termenii comparației lui Kant, scepticul își pune la adăpost corabia, trăgînd-o la țărm, „unde era menită să zacă și să putrezească".

11 Moses Mendelssohn (1729—1786), ultimul reprezentant de seamă al metafizicii wolffiene, a fost contemporanul pe care Kant îl aprecia în mod deosebit ca filosof. Cu trecerea timpului a devenit clar că puterea creatoare a lui Mendelsshon a fost supraapreciată de Kant, care vedea în el geniul sortit să deschidă o nouă epocă în istoria metafizicii. După apariția *Criticii rațiunii pure,* Kant a așteptat cu mult interes judecata lui Mendelssohn. Aceasta a întîrziat însă, spre dezamăgirea autorului, sănătatea șubredă neîngăduindu-i lui Mendelssohn, după propria lui mărturisire, sforțările pe care le cerea studiul adîncit al unei ase-

menea lucrări. La 10 aprilie 1783, Mendelssohn îi scria lui Kant: „De mulți ani sînt ca și pierdut pentru metafizică... *Critica rațiunii pure a dumneavoastră* este pentru mine și un criteriu al sănătății. De cîte ori îmi închipui a fi cîștigat în puteri, îndrăznesc să mă apropiu de această operă care mistuie seva nervoasă și nu am părăsit orice nădejde de a o putea gîndi pînă la capăt încă în această viață." (Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 212—213).

[12] Referindu-se la sursele cunoașterii *a priori* în genere, Kant nu distinge aici între *intelect (Verstand)* și *rațiune (Vernunft)*. În general, s-au distins trei sensuri ale folosirii cuvîntului *Vernunft* în *Critică* și în *Prolegomene*. În sensul cel mai îngust, *Vernunft* este facultatea principiilor. În sens îngust, este facultatea de „cunoaștere superioară", care cuprinde *intelectul* în sens strict, *facultatea judecării* și *facultatea principiilor*. În sens larg, *Vernunft* reprezintă întreaga facultate de cunoaștere în măsura în care conține principii *a priori*, incluzînd astfel și formele *a priori* ale sensibilității (vezi B. Erdmann, *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*, M. Niemeyer, Hale, 1904, p. 8—9). La nivelul unei formulări generale a problemei surselor cunoașterii omenești, în cadrul căreia se realizează distincția dintre cunoașterea *a priori*, independentă de experiență, și cunoașterea *a posteriori*, întemeiată pe experiență, distincția *intelect-rațiune* nu intervine încă. Expresia *critica rațiunii pure* are la Kant înțelesul de cercetare a posibilității cunoașterii *a priori* în genere.

[13] Kant are în vedere explicațiile cuprinse într-o lucrare binecunoscută pe atunci a matematicianului Segner, *Anfangsgründe der Mathematik (Principii elementare ale matematicii)*. A doua ediție a acestei cărți a fost publicată la Halle, în 1773.

[14] Aceste alineate cuprind una dintre cele mai clare argumentări ale punctului de vedere că axiomele (enunțurile prime ale matematicii pure) sînt judecăți sintetice *a priori*. Este expusă aici, pe scurt, concepția kantiană cu privire la caracterul intuitiv și constructiv al cunoașterii matematice. Kant susține că necesitatea principiilor din care derivă toate cunoștințele matematice nu este una logică, nu se întemeiază pe simpla analiză a conceptelor. Alături de necesitatea formal-logică, Kant are în vedere o necesitate întemeiată pe intuiția pură. Nu putem cunoaște, de exemplu, însușirile triunghiului prin simpla analiză a conceptului de triunghi, ci numai prin construcția triunghiului în intuiția noastră pură a spațiului. Conceptele matematice sînt, așadar, concepte construite în intuiția pură.

[15] Kant își revendică, drept o descoperire filosofică de primă însemnătate, împărțirea generală a judecăților în *analitice* și *sintetice* și, cu deosebire, indicarea existenței judecăților sintetice *a priori*. El semnalează că într-o formă implicită distincția poate fi întîlnită în scrieri ale lui Locke și Hume, dar stăruie, totodată, că ea va putea fi descoperită aici doar de cel care a ajuns mai înainte la elaborare ei sistematică prin „propria-i gîndire". Reflecțiile lui Kant cu privire la tendința răspîndită

de a pune în umbră contribuțiile conceptuale originale ale unui autor prin referire la înaintași, „care nu le-au întrevăzut decît în mod confuz“, conține o lecție plină de semnificație pentru judecarea numeroaselor controverse privitoare la priorități în cunoașterea teoretică. Vom putea găsi întotdeauna anticipări mai vagi ale unor idei noi. Aceasta nu slăbește însă originalitatea celor din urmă, ci subliniază doar lumina pe care o aruncă ele asupra trecutului unei științe.

[16] Aceste considerații erau pentru cititorul prevenit aluzii clare la modul obișnuit de a practica metafizica al „filosofilor populari“, de felul lui J. C. H. Feder.

[17] Expresia *filosofie transcendentală* este introdusă de Kant pentru a desemna teoria critică a cunoașterii, pe care a dezvoltat-o pentru prima dată în *Critica rațiunii pure*. Însuși termenul *teoria cunoașterii (Erkenntnistheorie)* a început să fie folosit în mod curent în secolul al XIX-lea. Problema centrală a *filosofiei transcendentale*, în acest sens al termenului, este explicarea posibilității cunoștințelor sintetice *a priori*. „Numesc *transcendentală* orice cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor întrucît acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală (Critica rațiunii pure*, p. 59). În scrisoarea din 11 mai 1781 către M. Herz, Kant caracterizează ceea ce numește *filosofie transcendentală* drept *„metafizica despre metafizică“ (Metaphysik von der Metaphysik)* (vezi Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. I, p. 195).

[18] Această „împărțire“ a întrebării principale a filosofiei transcendentale apare pentru prima dată în *Prolegomene* și va fi preluată în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*, publicată în 1787. Aici întrebarea a treia este formulată astfel : „Cum este posibilă metafizica drept înclinație naturală ?“ Precizînd că metafizica este reală dacă nu ca știință, atunci totuși ca înclinație (dispoziție) naturală, Kant dă următoarea explicație : „Căci rațiunea omenească înaintează irezistibil, fără a fi împinsă de simpla vanitate de a ști multe, ci mînată de propria nevoie, pînă la astfel de probleme, care nu pot fi soluționate prin nici o folosire empirică a rațiunii și principii împrumutate din experiență ; și astfel la toți oamenii, de îndată ce în ei rațiunea se înalță pînă la speculație, a fost de fapt o metafizică oarecare în toate timpurile și va rămîne întotdeauna“ *(Critica rațiunii pure*, p. 56).

[19] Kant recunoaște că teoria cunoașterii, filosofia transcendentală, nu poate îmbogăți cunoașterea matematică și fizică. El susține, totodată, că aceasta contribuie la înțelegerea naturii cunoașterii științifice și, prin aceasta, la „întrebuințarea corectă“ a cunoștințelor pe care ni le dau matematica și știința matematică a naturii.

PARTEA ÎNTÎI

[1] Sînt reluate aici, pe scurt, considerațiile dezvoltate în paragraful 2 c) cu privire la caracterul sintetic și intuitiv al cu-

noştinţelor matematice. Se reaminteşte, totodată, că dată fiind certitudinea apodictică şi necesitatea judecăţilor matematicii pure, acestea trebuie să fie şi *a priori*. Problema acestei prime părţi este explicarea posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori* în matematică (aritmetică şi geometrie). Ea corespunde primei părţi a *Criticii raţiunii pure*, intitulată *Estetica transcendentală*.

[2] Aceasta este una dintre formulările principiului filosofiei critice a cunoaşterii, principiu enunţat şi dezvoltat pentru prima dată în *Critica raţiunii pure* : o cunoaştere cu valoare obiectivă şi universală, aşa cum este cea cuprinsă în judecăţile matematicii şi fizicii pure, nu este o cunoaştere despre *lucruri aşa cum sînt ele în sine*, ci numai o cunoaştere despre *fenomene*, despre lucruri în măsura în care devin obiecte ale unei experienţe posibile. Kant crede că numai prin adoptarea acestui principiu poate fi explicată posibilitatea unor cunoştinţe cu valabilitate obiectivă, cu valoare universală şi necesară, ocolindu-se atît Scyla asumării lor dogmatice, necritice, caracteristică metafizicii tradiţionale, cît şi Caribda contestării existenţei unor asemenea cunoştinţe, proprie filosofiei empiriste. Este ceea ce filosoful va caracteriza mai tîrziu, în prefaţa ediţiei a II-a a *Criticii raţiunii pure*, drept o *revoluţie copernicană* în filosofie : „Pînă acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte ; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele a priori cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoaşterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice, presupunînd că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră, ceea ce concordă şi mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoaşteri a lor a priori menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece acelaşi lucru ca şi cu prima idee a lui *Copernic*, care, văzînd că explicarea mişcărilor cereşti nu dădea rezultate dacă admitem că toată armata stelelor se învîrte în jurul spectatorului, încearcă să vadă dacă n-ar reuşi mai bine lăsînd spectatorul să se învîrtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc. În metafizică se poate face o încercare asemănătoare în ceea ce priveşte *intuiţia* lucrurilor. Dacă intuiţia ar trebui să se orienteze după însuşirea obiectelor, nu înţeleg cum am putea şti ceva a priori despre ele ; dar dacă obiectul (ca obiect al simţurilor) se orientează după natura facultăţii noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate“ *(Critica raţiunii pure*, p. 23—24).

[3] Kant insistă asupra imposibilităţii de a determina prin concepte lipsa de congruenţă a unor figuri geometrice altfel identice, considerînd această imposibilitate drept o dovadă a caracterului intuitiv al obiectelor geometrice. Deosebirea dintre dreapta şi stînga poate fi construită intuitiv ca o relaţie între o parte a spaţiului şi spaţiul ca întreg. Kant sugerează că evidenţierea caracterului intuitiv al raporturilor spaţiale ne conduce spre recunoaşterea idealităţii lor. Comentatorii semnalează însă lipsa de temei a încercării ce se face aici de a lega dihotomia *intelect-intuiţie* de dihotomia *lucru în sine-fenomen*. Căci intelectul pur

este tot așa de puțin în măsură să cunoască lucruri în sine, ca și intuiția. Același punct de vedere a fost de fapt formulat în *Critica rațiunii pure* și poate fi considerat drept o concluzie de primă însemnătate a filosofiei critice a cunoașterii. Este drept că în lucrări anterioare Kant a susținut un alt punct de vedere. În cunoscuta sa disertație, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), filosoful mai atribuia încă intelectului capacitatea de a cunoaște „lucrurile în sine", lucrurile așa cum sînt ele, independent de alcătuirea facultății noastre de cunoaștere. H. Vaihinger (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernuft*, 3 Bd., Stuttgart, 1881—1892) a semnalat pentru prima dată această inconsistență, caracterizînd-o ca o rămășiță a unei „prejudecăți dogmatice", pe care Kant nu ar fi izbutit să o învingă pe deplin în lucrările de mai tîrziu. Un alt comentator, M. Apel, califică punctul de vedere exprimat în acest pasaj din *Prolegomene* „o coajă de ou care nu a fost înlăturată a acestei gîndiri necritice" (vezi M. Apel, *Kommentar zu Kants Prolegomena*, zweite Auflage, F. Meiner, Leipzig, 1923, p. 118) și apreciază, împreună cu Vaihinger, că argumentele lui Kant nu își ating ținta în măsura în care aici se încearcă derivarea opoziției *lucru în sine-fenomen*, precum și a idealității formelor spațiale și temporale pornindu-se de la opoziția dintre *intelect* și *sensibilitate*.

[4] Vorbind despre „matematicienii, care erau totodată și filosofi", Kant se gîndea la Leibniz și leibnizieni. Aceștia deosebeau, bunăoară, linia matematică ideală, ca produs al gîndirii, de linia reală din natură, spațiul matematic, ca „spațiul din minte", de „spațiul adevărat din obiect". Kant socoate că, înlăturînd această distincție, teoria lui înlătură și orice îndoieli cu privire la valabilitatea obiectivă a enunțurilor matematicii.

[5] Kant distinge elementul intuitiv al cunoașterii, *sensibilitatea*, și elementul ei conceptual, *intelectul*. Formele sensibilității se deosebesc, în acest sens, de formele gîndirii. Pe de altă parte, cunoașterea nu este posibilă, după Kant, decît prin reunirea și contopirea sensibilității și intelectului. „Intuiția și conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoașteri, astfel că nici conceptele fără o intuitie care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte nu pot da o cunoaștere." (*Critica rațiunii pure*, p. 91). Ca forme *a priori* ale cunoașterii, spațiul și timpul stau pe același plan cu categoriile intelectului și nu trebuie să fie opuse celor din urmă. Orice cunoaștere ia naștere prin conlucrarea receptivității și spontaneității, a materiei sau conținutului empiric și a formei *a priori*. „Numesc *materia* fenomenului ceea ce corespunde în fenomen, senzației, iar *forma*, ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi. Cum acel ce, în care, numai, senzațiile se ordonează și pot fi puse într-o anumită formă, nu poate fi senzație, urmează că dacă materia oricărui fenomen nu ne este dată, ce-i drept, decît a posteriori, forma ei trebuie să se afle a priori în simțire, gata pentru a se aplica la toate fenomenele, că deci trebuie să poată fi considerată independent de orice senzație." (*Critica rațiunii pure*, p. 65—66). Deși caracterizarea spațiului și timpului drept elemente pure *a priori* ce dau formă

tuturor intuițiilor sensibile este centrală în teoria kantiană a cunoașterii, filosoful contrapune uneori, cum se poate vedea și în *Prolegomene*, sensibilitatea și intelectul drept conținutul (partea receptivă) și forma (partea activă a) cunoașterii. Sensibilitatea, ca manifestare a receptivității, și intelectul, ca manifestare a spontaneității facultății noastre de cunoaștere, nu pot constitui decît prin împreunarea lor cunoașterea prin experiență. „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gîndit. Idei (Gedanken) fără conținut sînt goale, intuiții fără concepte sînt oarbe." *(Critica rațiunii pure*, p. 92).

[6] *Idealismul* despre care se vorbește aici este idealismul subiectiv al lui Berkeley. Pentru Kant este concepția care reduce lucrurile din lumea exterioară la *reprezentări (Vorstellungen)* ale conștiinței individuale. Potrivit acestei concepții, lucrurile nu există decît în percepție și nu au nici o subzistență în afara spiritului care percepe. Nu există deci decît subiectul care percepe și „ideile" sale, adică percepții, reprezentări și gînduri. Recenzia publicată în *Göttingen gelehrten Anzeiger*, și poate și alte reacții la prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, i-au atras atenția lui Kant că, pornind de la unele formulări izolate de context, cititorii superficiali pot să creadă că punctul de vedere susținut în această lucrare este cel al idealismului subiectiv, așa cum a fost acesta formulat în lucrările lui Berkeley. Pot fi citate nu puține asemenea formulări în prima ediție a *Criticii*. Iată doar două exemple: „Dar obiectele externe (corpurile) nu sînt decît fenomene, prin urmare nimic altceva decît un mod al reprezentărilor mele, ale căror obiecte nu sînt ceva decît prin aceste reprezentări, iar separate de ele nu sînt nimic. Există deci atît lucrurile externe, după cum exist și eu, și anume ambele pe mărturia nemijlocită a propriei mele conștiințe de sine, cu singura deosebire că reprezentarea eului meu ca subiect gînditor se raportează numai la simțul intern, pe cînd reprezentările care desemnează existența întinsă se raportează și la simțul extern." *(Critica rațiunii pure*, p. 343). Noi numim anumite reprezentări „externe în comparație cu cele atribuite simțului intern, deși ele aparțin tot numai subiectului gînditor, ca și toate celelalte idei, atît doar că ele au în sine acest caracter înșelător: că reprezentînd obiecte în spațiu, ele par să se desprindă de suflet și să plutească în afara lui, cu toate că spațiul însuși, în care ele sînt intuite, nu e altceva decît o reprezentare, al cărei corelat de aceeași calitate nu poate fi întîlnit în afara sufletului." *(Critica rațiunii pure*, p. 351). Exprimări de acest fel nu mai pot fi întîlnite în *Prolegomene* și în cea de a doua ediție a *Criticii rațiunii pure*. *Prolegomenele* denunță cu vehemență ceea ce Kant a resimțit drept o mare și păgubitoare neînțelegere, și anume confundarea *idealismului transcendental* cu *idealismul subiectiv* al lui Berkeley. Precizările din acest paragraf vor fi reluate și dezvoltate în anexa *Prolegomenelor*, anexă în care recenzia din Göttingen va fi supusă unui atac distrugător.

[7] Caracterizarea *corpurilor* drept fenomene este îndreptată, în intenția lui Kant, atît împotriva a ceea ce kantienii au numit mai tîrziu „realism dogmatic", cît și împotriva idealismului su-

biectiv. Kant subliniază, pe de o parte, că ceea ce numim *corp* este doar o *reprezentare*, în măsura în care *corpul* este fenomen și nu lucru în sine și, pe de altă parte, că acesta este mai mult decît o simplă reprezentare deoarece este fenomen și indică deci existența lucrului în sine, al cărui fenomen este.

[8] O asemenea obiecție a fost formulată în recenzia de la Göttingen. Răspunzînd acestei obiecții, pe care a resimțit-o ca o răstălmăcire grosolană a concepției sale, Kant va accentua în *Prolegomene* și în ediția a II-a a *Criticii* distincția dintre *fenomen (Erscheinung)* și *aparență (Schein)*. „Ar fi propria mea vină dacă aș face o simplă aparență din ceea ce ar trebui să consider ca fenomen. Dar aceasta nu se întîmplă cu principiul nostru despre idealitatea tuturor intuițiilor noastre sensibile; dimpotrivă, dacă li se atribuie acestor forme de reprezentare *realitate obiectivă*, nu se mai poate evita ca totul să fie transformat în simplă *aparență*. Căci dacă se consideră spațiul și timpul ca însușiri care, pentru a fi posibile, ar trebui să se găsească în lucrurile în sine și dacă se reflectează asupra absurdităților în care cădem în acest caz, admițînd două lucruri infinite, care nu sînt substanțe, nici ceva inerent real substanțelor, dar care totuși trebuie să fie ceva existent, ba chiar condiția necesară a existenței tuturor lucrurilor, și că ar subzista chiar cînd lucrurile existente ar fi suprimate, atunci desigur nu-i pot lua bunului *Berkeley* în nume de rău că a redus corpurile la o simplă aparență..." *(Critica rațiunii pure*, p. 87—88). În concepția lui Kant, *fenomenul*, în opoziție cu *aparența*, nu numai că nu înlătură, ci, dimpotrivă, pune în evidență existența *lucrului în sine*.

[9] Se are în vedere că demersul cartezian pune la îndoială existența lucrurilor exterioare pentru a găsi un punct de sprijin arhimedian în conștiința de sine. Pornind de la conștiința de sine, lui Descartes nu i-a stat în putință, apreciază Kant, să întemeieze în mod convingător existența lumii exterioare.

[10] Acest idealism, care neagă în mod direct existența lumii materiale, este numit în *Critica rațiunii pure* și *idealism dogmatic*, iar în prefața ediției a II-a *idealism psihologic*.

[11] Termenul *idealism transcendental* este menit deci să sublinieze *idealitatea* condițiilor pure, *a priori* ale cunoașterii, în particular *idealitatea* spațiului și timpului, ca intuiții pure ale sensibilității (vezi și nota 17 de la *Cuvînt înainte* și *Introducere)*

PARTEA A DOUA

[1] Acestei părți îi corespunde în expunerea din *Critica rațiunii pure* partea numită *Analitica transcendentală*, care se întinde pe aproape două sute de pagini. Titlul ales în *Prolegomene* pentru această parte — *Cum este posibilă fizica pură ?* — poate fi apreciat drept prea restrictiv. Căci conceptele și principiile dezvoltate sub acest titlu explică nu numai posibilitatea unei științe pure a naturii, ci și posibilitatea *judecăților de experiență* în general, a judecăților ce intervin în orice cunoaștere întemeiată pe experiență, în știință, ca și în cunoașterea comună.

[2] Acest pasaj este socotit de comentator drept o dovadă a influenței pe care a exercitat-o asupra gîndirii lui Kant teoria empiristă a cunoașterii a lui Locke și Hume. Pentru filosofii raționaliști de mare autoritate în acea epocă. Descartes, Spinoza sau Leibniz, posibilitatea unei cunoașteri *a priori* a lucrurilor în sine era neproblematică. Și aceasta nu fiindcă ei ar fi crezut că lucrurile în sine s-ar orienta după intelectul nostru. Punctul lor de plecare era presupoziția unei corespondențe fundamentale între gîndire și existență, care ar fi asigurată de intelectul divin, fie prin „idei înnăscute", fie prin „armonie prestabilită". Or, tocmai influența empirismului englez ar putea explica de ce lui Kant asemenea ipoteze metafizice i s-au părut atît de artificiale și de neplauzibile, încît nici nu a mai socotit potrivit să le amintească în acest loc.

[3] Conceptele și principiile din care se constituie ceea ce Kant numește *știință pură a naturii* sau *fizică pură* caracterizează o natură în genere, cu alte cuvinte, condițiile generale, *a priori* ale oricărei experiențe, condiții care fac posibilă cunoașterea prin experiență a unei naturi determinate. *Fizica pură,* în sensul pe care îl dă Kant acestei expresii, trebuie deci să fie distinsă clar de *fizica newtoniană,* ale cărei legi descriu nu o natură în genere ; ci o natură determinată, lumea în care trăim, lume ce nu poate fi cunoscută decît prin mijlocirea experienței, și nu *a priori.* Întrebarea *Cum este posibilă fizica pură ?* aparține problematicii filosofiei transcendentale, care se interesează numai de forma cunoașterii, și nu de materia ei. Din concepția kantiană privitoare la relația dintre forma și materia cunoașterii rezultă că fizica newtoniană este posibilă, pe de o parte, pe temeiul principiilor fizicii pure (forma oricărei experiențe posibile), pe de altă parte, pe temeiul datelor senzoriale (materia experienței).

[4] Obiectul fizicii pure sînt legile unei *naturi în genere,* pe care Kant le numește legi universale. Ele decurg din condițiile *a priori* ce fac posibilă experiența. Dimpotrivă, legile fizicii propriu-zise, legile fizicii newtoniene, sînt legi ale unei *naturi determinate,* ce nu pot fi cunoscute independent de experiență.

[5] Distincția dintre *judecăți de percepție* și *judecăți de experiență* există doar implicit, și nu formulată ca atare, în prima ediție a *Criticii rațiunii pure.* Termenii apar pentru prima dată în *Prolegomene* și nu vor fi apoi preluați în ediția a II-a a *Criticii.* Această distincție este caracterizată de Kant drept distincție între asociații ale percepțiilor noastre, care au doar o semnificație subiectivă, și cunoștințe cu valoare obiectivă. Distincția *subiectiv-obiectiv* nu vizează aici deosebirea dintre ceea ce este valabil la un moment dat pentru un anumit subiect și ceea ce toți subiecții acceptă ca valabil, independent de anumite condiții particulare, ci deosebirea dintre o judecată ce exprimă doar o anumită asociere a percepțiilor noastre și o judecată ce organizează datele intuiției sensibile pornind de la condițiile *a priori* ale oricărei experiențe posibile. De exemplu, judecata de experiență : *Prin înghețare, apa se transformă în gheață,* este rezultatul adăugării la cele percepute a relației sau legii *a priori* a cauzalității. Va-

labilitatea universală şi obiectivă a judecăţilor de experienţă nu trebuie confundată cu generalitatea empirică pe care o pot atinge şi judecăţile de percepţie. Chiar dacă am putea stabili că toţi oamenii vor fi de acord, în toate timpurile, cu o anumită judecată, ea nu va deveni prin aceasta o judecată cu valoare universală şi necesară şi, în acest sens, obiectivă. Numai intervenţia categoriilor intelectului face posibilă formularea unor judecăţi de experienţă cu valoare obiectivă. Că distincţia dintre judecăţile de percepţie şi judecăţile de experienţă, formulată pentru prima dată în *Prolegomene*, nu a fost reluată de Kant în ediţia a II-a a *Criticii* este un fapt căruia i s-au dat diferite explicaţii. Erich Adickes, cunoscutul comentator al *Criticii*, a formulat un punct de vedere radical, afirmînd că această distincţie ar contrazice consecinţele sistemului kantian şi că filosoful şi-ar fi dat seama în cele din urmă de această contradicţie, lăsînd la o parte distincţia în ediţia a II-a a *Criticii*. Lui Adickes i s-a răspuns, pe bună dreptate, că, deşi expresiile *judecăţi de percepţie* şi *judecăţi de experienţă* nu apar în ediţia a II-a a *Criticii*, distincţia pe care o desemnează ele este totuşi prezentă. Scriind că reprezentările se raportează unele la altele „în sinteza intuiţiilor în *virtutea unităţii necesare* a apercepţiei", Kant continuă : „Numai astfel se naşte din acest raport o *judecată*, adică un raport care este *obiectiv valabil* şi care se distinge suficient de raportul aceloraşi reprezentări, a cărui valabilitate ar fi numai subiectivă, ca acela, de exemplu, care se întemeiază pe legile asociaţiei. După acestea din urmă, eu aş zice numai : dacă susţin un corp, simt o senzaţie de greutate, dar nu : el, corpul *este* greu ; ceea ce nu vrea să zică decît că aceste două reprezentări sînt unite în obiect, adică independent de starea subiectului, şi că nu sînt numai asociate în percepţie (oricît de des ar putea fi repetată această percepţie)." (*Critica raţiunii pure*, p. 137).

6 Intuiţia simţurilor nu oferă încă un *obiect*. Numai intelectul, cu categoriile sale, produce conceptul de *obiect*. *Introducerea* primei ediţii a *Criticii* începe cu precizarea : „Experienţa este fără îndoială primul rezultat pe care-l produce intelectul nostru, prelucrînd materialul brut al senzaţiilor." (*Critica raţiunii pure*, p. 41). Sinteza, legarea diversităţii date în senzaţii într-o reprezentare unitară, este o acţiune a gîndirii şi este înfăptuită, aşadar, prin intervenţia categoriilor. Unitatea intuiţiei se întemeiază pe intelect. Judecata, ca activitate a intelectului, este cea care realizează unitatea intuiţiilor. Ca judecată de percepţie, ea este o unire subiectivă şi întîmplătoare a percepţiilor, o înşirare a lor una după alta. Dimpotrivă, ca judecată de experienţă ea este o unire a percepţiilor „într-o conştiinţă în genere", adică o corelaţie universală, necesară, cu valoare obiectivă.

7 Distincţia dintre conţinutul empiric şi forma *a priori*, formă ce face posibilă o cunoaştere obiectivă întemeiată pe experienţă, este exprimată cu multă claritate în acest pasaj. O judecată de experienţă se întemeiază pe unitatea obiectivă, transcendentală, necesară a conştiinţei. „Nu pot avea loc în noi cunoaşteri, legătură şi unitate a acestor cunoaşteri între ele, fără acea unitate a conştiinţei ce precede toate datele intuiţiilor şi numai în ra-

port cu care e posibilă orice reprezentare de obiecte. Voi numi această conştiinţă pură, originară şi imuabilă, *apercepţie transcendentală.*" Şi mai departe : „Dar tocmai această unitate transcendentală a apercepţiei face din toate fenomenele posibile, care se pot găsi vreodată reunite într-o experienţă, o legătură a tuturor acestor reprezentări după legi." *(Critica raţiunii pure,* p. 144—145).

[8] Cuvîntul utilizat de Kant este *Gemeinschaft. Comunitatea* este caracterizată în *Critică* mai întîi drept concept (categorie), şi anume ca „acţiune reciprocă între activ şi pasiv", adică între cel ce acţionează *(Handelnden)* şi cel care suferă acţiunea *(Leidenden),* apoi ca schemă, prin raportare la cauzalitate, caracterizată drept „succesiunea diversului, întrucît această succesiune e supusă unei reguli". Cu privire la această schemă se precizează : „Schema comunităţii (acţiunii reciproce) sau a cauzalităţii reciproce a substanţelor în raport cu accidentele lor este simultaneitatea determinării uneia cu acelea ale altora după o regulă generală." *(Critica raţiunii pure,* p. 177). În sfîrşit, *comunitatea* este caracterizată ca principiu, în prima ediţie a *Criticii,* astfel : „*Principiul comunităţii.* Toate substanţele, întrucît sînt *simultane,* stau într-o comunitate universală (adică într-o acţiune reciprocă)". *(Ibidem,* p. 222). În traducerea sa a *Prolegomenelor,* M. Antoniade, conducîndu-se după traducerile franceze, pune pentru *Gemeinschaft reciprocitate.* În paragraful 25, Kant va introduce şi el cuvîntul *reciprocitate* drept echivalent pentru *comunitate.*

[9] Aceasta este una din cele mai clare formulări ale distincţiei pe care o face Kant între analiza psihologică şi analiza epistemologică a cunoaşterii, numită adesea şi *analiză transcendentală.* Problema analizei sau a deducţiei empirice (psihologice) este cea a constituirii conceptelor şi judecăţilor, în timp ce problema analizei sau deducţiei transcendentale este cea a valabilităţii lor obiective. „Eu numesc, prin urmare, explicaţia modului cum conceptele se pot raporta a priori la obiecte *deducţia* lor *transcendentală* şi o disting de deducţia *empirică,* care arată modul cum un concept a fost dobîndit prin experienţă şi prin reflexie asupra ei, şi care, prin urmare, nu priveşte legitimitatea, ci faptul din care a rezultat posesiunea lui." *(Critica raţiunii pure,* p. 117—118).

[10] „Naturaliştii raţiunii pure", ironizaţi în acest pasaj, sînt acei autori ce socotesc că în materie de filosofie putem decide totul prin simţul comun sau „raţiunea sănătoasă" şi nu avem nevoie de o metodă ştiinţifică. Kant vizează, desigur, pe autorul recenziei de la Göttingen a *Criticii raţiunii pure,* care se plînge de complexitatea lucrării şi lasă să se înţeleagă că problemele ei ar putea fi dezlegate mai simplu şi mai bine. În *Critică,* Kant distinge cercetarea raţiunii cu *metoda ştiinţifică* de cercetarea ei cu *metoda naturalistă.* Despre aceasta din urmă el scrie : „*Naturalistul* raţiunii pure ia ca principiu că prin raţiunea comună, fără ştiinţă (pe care el o numeşte raţiune sănătoasă), se poate realiza mai mult în chestiunile cele mai înalte, care constituie problema metafizicii, decît prin speculaţie. El afirmă deci că mărimea şi depărtarea Lunii pot fi determinate cu ochiul mai

sigur decît pe cale indirectă, matematică. Este o simplă misologie, redusă la principii, şi, ceea ce e mai absurd, e neglijarea tuturor mijloacelor tehnice, lăudată ca o *metodă proprie*, pentru a extinde cunoaşterea noastră." *(Critica raţiunii pure*, p. 631).

[11] Modul cum foloseşte Kant aceşti termeni este precizat astfel în *Critica raţiunii pure* : „Manifestările sensibile *(Erscheinungen)*, întrucît sînt gîndite ca obiecte în conformitate cu unitatea categoriilor, se numesc *phaenomena*. Dacă admit însă lucruri care sînt numai obiecte ale intelectului şi care totuşi pot fi date, ca atare, unei intuiţii, deşi nu intuiţiei sensibile (prin urmare *coram intuiti intellectuali)*, astfel de lucruri ar trebui să se numească noumena *(intelligibilia)*" (p. 252). La Kant, distincţia dintre *phaenomena* şi *noumena* este importantă în primul rînd pentru delimitarea faţă de raţionalismul dogmatic, al cărui principiu, de la Parmenide şi Platon la Leibniz şi Wolff, a fost că adevărata cunoaştere este cunoaşterea esenţelor prin intuiţie intelectuală.

[12] B. Erdmann presupune că aici s-a strecurat o greşeală şi propune înlocuirea cuvîntului *estetică* prin cuvîntul *analitică*.

[13] Această frumoasă analogie o găsim dezvoltată în *Critica raţiunii pure* : „Dacă consider ansamblul tuturor cunoştinţelor raţiunii pure şi speculative ca pe un edificiu, a cărui Idee cel puţin o avem în noi, pot spune : în Teoria transcendentală a elementelor am evaluat materialul de construcţie şi am stabilit pentru ce fel de edificiu, pentru care înălţime şi soliditate ajunge acest material. Desigur, s-a întîmplat că, deşi plănuiam un turn care să ajungă pînă la cer, provizia de materiale a ajuns totuşi numai pentru o casă de locuit care, pentru îndeletnicirile noastre pe cîmpia experienţei, era destul de spaţioasă şi destul de înaltă spre a o cuprinde dintr-o singură privire..." (p. 543).

[14] Distanţarea lui Kant faţă de raţionalismul clasic, sublinierea că nu dispunem de nici o facultate de a intui în mod nemijlocit, pe cale intelectuală, esenţele lucrurilor, sînt tot atît de hotărîte ca şi cele faţă de empirismul tradiţional, precritic. Această dublă delimitare se asociază cu observaţia repetată că, pe de o parte, nu putem intui obiecte prin intelect, şi, pe de altă parte, că nu putem nici simţi, nici gîndi fără intervenţia unor intuiţii şi categorii pure, *a priori*.

[15] Pentru Kant, gîndirea nu este, cum este pentru empirism, produsul sensibilităţii. Fără sensibilitate, fără intuiţie, cunoaşterea noastră va fi lipsită însă de obiecte determinate şi gîndirea va fi lipsită, prin urmare, de conţinut. Intuiţia empirică oferă gîndirii materia ei. Desigur, conceptele pure ale intelectului pot fi extinse dincolo de domeniul intuiţiei sensibile, la „obiectele intuiţiei în genere". „Dar această extindere a conceptelor dincolo de intuiţia *noastră* sensibilă nu serveşte la nimic. Căci ele nu sînt atunci decît concepte vide despre obiecte şi nu putem judeca cu ajutorul lor simple forme ale gîndirii fără realitate obiectivă, dacă aceste obiecte sînt sau nu posibile, fiindcă nu avem la îndemînă nici o intuiţie la care să poată fi aplicată unitatea sintetică a apercepţiei, pe care numai conceptele o conţin, şi astfel să poată determina un obiect. Numai intuiţia *noastră* sensibilă şi empirică le poate conferi sens şi semnificaţie."

(*Critica rațiunii pure*, p. 143). Empirismul are deci dreptate în măsura în care relevă însemnătatea senzației și a percepției. Intelectul nu poate intui, capacitatea lui productivă este una doar formală, și nu materială. Orice absolutism al gîndirii se năruie în fața acestor drepturi ale datului, exprimate în concepte ca *sensibilitate, receptivitate, afectarea simțurilor, empiric.* Pe de altă parte, empirismul senzualist este lipsit de îndreptățire în măsura în care nu înțelege că simțurile nu pot gîndi și nu ne pot da, așadar, cunoașterea vreunui obiect. „Dacă înlătur dintr-o cunoaștere empirică orice gîndire (prin categorii), nu rămîne nici o cunoaștere a vreunui obiect ; căci prin simplă intuiție nu este gîndit absolut nimic, și faptul că această afectare a sensibilității are loc în mine nu constituie un raport al unei astfel de reprezentări cu un obiect oarecare. Dar dacă, dimpotrivă, suprim orice intuiție, mai rămîne totuși forma gîndirii, adică modul de a atribui un obiect diversului unei intuiții posibile." (*Critica rațiunii pure*, p. 255). Categoriile gîndirii nu sînt așadar lipsite de conținut și de semnificație în orice privință. Ele sînt forme de gîndire în care se exprimă unitatea gîndirii unei diversități ; ele gîndesc obiecte în genere.

[16] Aceasta este o caracterizare foarte potrivită, și în același timp sugestivă, a naturii întreprinderii metafizicii tradiționale și teologiei, precum și a deșertăciunii acestei întreprinderi. Kant nu a fost numit în zadar *atoatedistrugătorul (Alleszermalmer)* de către ilustrul său contemporan, metafizicianul Moses Mendelssohn. Este instructivă compararea observațiilor lui Kant cu privire la atracția pe care o exercită metafizica asupra minților tinere, ca și deplîngerea cheltuirii unor energii valoroase în întreprinderi intelectuale lipsite de perspectivă, cu unele considerații formulate un veac mai înainte de către John Locke în *Introducerea* celebrului său *Eseu asupra intelectului omenesc* : „Dacă prin această cercetare a naturii intelectului eu pot să descopăr puterile sale, cît de departe ajung ele, căror lucruri le sînt potrivite în vreo măsură și unde ne părăsesc ele, atunci socot că ea poate servi pentru a determina mintea necontenit activă a omului să nu fie așa de nesocotită, ocupîndu-se de lucruri care depășesc puterea ei de înțelegere, să se oprească atunci cînd a ajuns la întinderea maximă a cîmpului său de acțiune și, calm, să se împace cu ignoranța în ceea ce privește acele lucruri care, cînd sînt examinate, se arată inaccesibile puterilor noastre. Atunci poate nu am fi atît de pripiți, și, dintr-o năzuință deșartă spre o cunoaștere universală, să ridicăm întrebări și să ne încurcăm pe noi și pe alții în dispute despre lucruri pentru care intelectul nostru nu este potrivit și despre care nu ne putem forma în minte vreo idee clară și distinctă sau despre care nu avem absolut nici o noțiune." (J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Editura științifică, București, 1961, p. 14—15).

[17] Formularea exprimă clar deosebirea pe care o face Kant între o *abordare transcendentală* și o *abordare naturalistă* (empirică) a cercetării formelor gîndirii, a condițiilor generale ale experienței. În abordarea transcendentală categoriile sînt considerate doar sub aspectul funcției lor constituante, adică numai drept

premise, forme ale gîndirii în genere și condiției prealabile ale oricărei experiențe. Problema genezei, a constituirii lor, nu se pune în nici un fel atîta vreme cît rămînem în cadrul acestei abordări.

[18] Este distincția fundamentală pe care o face Kant între cunoașterea unei naturi în genere, care este posibilă prin concepte și principii *a priori*, independent de experiență, și cunoașterea unei naturi determinate, a lumii în care trăim, care devine posibilă numai pe baza experienței (vezi în această privință notele 3 și 4). Conținutul legilor empirice este dat prin percepții, forma lor prin principiul general al legității, al cauzalității. Numai din percepții nu pot fi derivate legi, dar independent de percepții nu pot fi cunoscute legi empirice. Fără categoriile gîndirii nu sînt posibile legi în general, fără percepții nu sînt posibile legi empirice. Bunăoară, legea gravitației, ca lege empirică, spune ceva determinat despre forța de atracție ce se exercită între mase materiale, sprijinindu-se pe anumite experiențe, în timp ce principiul cauzalității este condiția posibilității experienței în genere și face posibilă natura ca „legitate în corelarea fenomenelor".

[19] O altă formulare a principiului filosofiei critice a cunoașterii, pe care Kant l-a asemuit cu „răsturnarea (revoluția) copernicană" în astronomie. Nu vom explica, în felul empiriștilor, categoriile gîndirii pornind de la experiență, ci, dimpotrivă, posibilitatea experienței prin categoriile gîndirii. Vezi în această privință și nota 2 de la Partea întîi.

PARTEA A TREIA și ÎNCHEIERE

[1] Observațiile cuprinse în acest pasaj sînt foarte importante. Mai întîi, Kant distinge între certitudinea matematicii și certitudinea fizicii pure. Se face afirmația, oarecum surprinzătoare în lumina dezvoltărilor cuprinse în Partea a doua, că fizica pură „nu se poate lipsi întru totul" de „confirmarea pe care i-o dă experiența". Se formulează, totodată, o observație importantă pentru precizarea distincției dintre *fizica pură* și *fizica propriu-zisă*, fizica newtoniană, și anume că prima constituie componenta filosofică a științei exacte a naturii. Cu totul demnă de luare aminte este însă remarca lui Kant că analiza intuițiilor pure ale spațiului și timpului din *Estetica transcendentală* și deducția categoriilor înfăptuită în *Analitica transcendentală* nu sînt necesare pentru cel ce lucrează în matematică și în știința matematică a naturii și nici nu influențează în vreun fel modul cum se desfășoară cercetarea științifică propriu-zisă. (Observația aceasta revine și în primul aliniat al paragrafului 44). Analizele transcendentale cuprinse în prima mare diviziune a *Criticii rațiunii pure*, sub titlul *Teoria transcendentală a elementelor*, nu urmăresc să fundamenteze știința care există deja, ci, înainte de toate, să ofere premise necesare pentru o cercetare a problemei posibilității metafizicii în genere și a problemei posibilității metafizicii ca știință.

[2] Sînt deosebite aici două părţi ale metafizicii tradiţionale : partea ce are drept obiect *conceptele naturii* şi partea ce se interesează de *conceptele pure ale raţiunii*, „care nu sînt date niciodată de vreo experienţă posibilă". Kant apreciază, pe bună dreptate, că ultimele concepte, conceptele pure ale raţiunii, constituie „miezul şi specificul" metafizicii.

[3] Distincţia dintre conceptele intelectului numite mai sus şi *concepte al naturii* şi *conceptele pure ale raţiunii* este dezvoltată aici ca distincţie dintre *concepte imanente* (cu folosire numai *imanentă)* şi *concepte transcendente*. Un asemenea concept al raţiunii este conceptul lumii *(der Weltbegriff)*. „Prin urmare, conceptele raţionale pure, pe care le examinăm acum, sînt *Idei transcendentale*. Ele sînt *concepte* ale raţiunii pure, căci consideră orice cunoaştere prin experienţă ca determinată de o totalitate absolută a condiţiilor. Ele nu sînt născocite arbitrar, ci sînt date de natura însăşi a raţiunii şi se raportează deci necesar la întreaga folosire a intelectului. Ele sînt, în sfîrşit, transcendente şi depăşesc limitele oricărei experienţe, în care deci nu se poate prezenta niciodată un obiect care să fie adecvat Ideii transcendentale" *(Critica raţiunii pure*, p. 300).

[4] Concluziile analizei kantiene sînt îndreptate împotriva oricărei metafizici substanţialiste, materialistă, spiritualistă sau dualistă. Kant o spune clar în *Critica raţiunii pure* : „Acest *eu* ar trebui să fie o intuiţie care, fiindcă ar fi presupusă în gîndirea în genere (înaintea oricărei experienţe), ar oferi ca intuiţie a priori judecăţi sintetice, pentru a fi posibil să efectueze o cunoaştere raţională pură despre natura unei fiinţe gînditoare în genere. Dar acest eu este tot atît de puţin intuiţie, cît şi concept despre vreun obiect, ci este simplă formă a conştiinţei care însoţeşte ambele specii de reprezentări şi prin aceasta le poate ridica la rangul de cunoştinţe, în măsura în care în intuiţie mai este dat şi altceva, care oferă materie pentru o reprezentare despre un obiect. Întreaga psihologie raţională cade deci ca o ştiinţă care depăşeşte toate forţele raţiunii omeneşti, şi nu ne rămîne altceva decît să studiem sufletul nostru călăuziţi de experienţă şi să ne menţinem în limitele problemelor care nu merg mai departe decît atît cît experienţa internă posibilă le poate oferi conţinutul ei." (p. 349).

[5] Kant a caracterizat reflexia asupra antinomiilor drept punctul de la care a plecat în construcţia sistemului său critic. În În scrisoarea sa către Chr. Garve, din 21 septembrie 1798, citim : Nu cercetarea existenţei lui Dumnezeu, a nemuririi etc. a fost punctul de la care am plecat, ci antinomiile raţiunii pure : Lumea are un început — ea nu are un început etc. pînă la a patra : Există libertate în om împotriva a : nu există libertate, ci totul este în el necesitate naturală" ; aceasta a fost ceea ce m-a trezit mai întîi din somnul meu dogmatic şi m-a mînat spre critica raţiunii, pentru a înlătura scandalul contradicţiei aparente a raţiunii cu ea însăşi." (Im. Kant, *Briefwechsel*, Bd. II, p. 779—780). O altă mărturie în această privinţă o reprezintă o cunoscută însemnare, găsită printre notele lui Kant, în care filosoful

precizează, cu referire la problema pe care o ridică antinomiile rațiunii, că anul 1769 „i-a adus o mare lumină".

[6] Kant expune pe scurt aici și în alineatele următoare vestita lui încercare de a împăca necesitatea în lumea fenomenelor cu existența libertății în lumea existențelor inteligibile. Lumii fenomenelor îi este proprie necesitatea naturală. Fenomenelor le stau la bază însă lucruri în sine. Astfel, caracterul omului, ca realitate empirică, este fenomenul caracterului său inteligibil. Considerat numai drept caracter inteligibil, subiectul acțiunii nu mai stă sub condiții temporale. Acestuia nu i se mai aplică legile naturii și nu există deci aici determinare de către ceva anterior în timp. „Rațiunea pură, ca o facultate numai inteligibilă, nu este supusă formei timpului și, prin urmare, nici condițiilor succesiunii în timp. Cauzalitatea rațiunii în caracterul inteligibil *nu se naște* sau nu începe oarecum într-un anumit moment, pentru a produce un efect. Căci altfel ar fi ea însăși supusă legii naturale a fenomenelor, întrucît această lege determină serii cauzale în timp, și în cazul acesta cauzalitatea ar fi natură și nu libertate. Astfel, vom putea spune: dacă rațiunea poate avea cauzalitate cu privire la fenomene, ea este o facultate *prin* care abia începe condiția sensibilă a unei serii empirice de efecte. Căci condiția care se află în rațiune nu este sensibilă și deci ea însăși nu începe. Prin urmare, aici se găsește ceea ce ne lipsea în toate seriile empirice, anume: *condiția* unei serii succesive de evenimente putea fi ea însăși empiric necondiționată. Căci aici condiția este *în afara* seriei fenomenelor (în inteligibil) și prin urmare nu este supusă unei condiții sensibile și unei determinări în timp printr-o cauză premergătoare." *(Critica rațiunii pure,* p. 452). Aceasta este, fără îndoială, o argumentare pe care cititorul contemporan o va putea urmări doar cu mare greutate. Însuși autorul *Criticii* a fost conștient de marile dificultăți pe care le acoperă conceptul său al *cauzalității prin libertate*. La sfîrșitul alineatului precedent el observă despre acest „fel de cauzalitate" că este „greu sau chiar imposibil" să fie făcut inteligibil.

[7] În ceea ce privește *ideea teologică,* Kant nu credea, așadar, că ar putea îmbunătăți și clarifica expunerea și argumentarea pe care o dăduse în *Critica rațiunii pure.* Sîmburele acestei argumentări este înfățișat cu multă limpezime în acest paragraf. Este o condiție a gîndirii, un principiu subiectiv al rațiunii, să caute absolutul, principiul suprem, pentru a întemeia astfel unitatea sistematică a cunoașterii. Nu ne este însă permis să facem din acest principiu subiectiv o determinare obiectivă a lucrului în sine și să încercăm în acest fel întemeierea dogmei despre existența unei ființe absolute.

[8] Ernst Platner (1744—1818), filosof din Leipzig. Prima ediție a *Aforismelor filosofice,* prețuite de Kant, a apărut în 1776, iar a doua în 1782.

[9] Pivotul întregii argumentări în acest paragraf este că rațiunea cu ideile ei „nu se raportează niciodată direct la un obiect, ci numai la intelect și, prin el, la propria ei folosire empirică, deci nu *creează concepte* (de obiecte, ci numai le *ordo-*

nează...". Tot așa cum intelectul unifică multiplicitatea obiectelor prin concepte, rațiunea unifică diversitatea conceptelor prin idei. Ideile rațiunii nu au o „folosire constitutivă", adică nu ne dau nici un fel de concepte despre obiecte. Ele au, dimpotrivă, „o excelentă folosire regulativă și indispensabil necesară, anume de a îndrepta intelectul spre un anumit scop, în vederea căruia liniile de direcție ale tuturor regulilor lui converg într-un punct care, deși nu este desigur decît o Idee *(focus imaginarius)*, adică un punct din care conceptele intelectului nu pornesc în realitate, fiindcă el este plasat cu totul în afara liniilor experienței posibile, el servește totuși pentru a le procura cea mai mare unitate împreună cu cea mai mare extindere." *(Critica rațiunii pure*, p. 506). Această caracterizare poate fi ilustrată cu referire la cele trei idei regulative ale rațiunii. Fenomenele sufletești nu pot fi cunoscute decît prin experiență. Conceptul unității acestor fenomene este lărgit de rațiune prin ideea unei substanțe sufletești, originare și necondiționate, ideea regulativă a sufletului. Această substanță nu trebuie însă să fie concepută ca un obiect real, ca temei real al însușirilor sufletului, ci numai ca idee ce realizează unitatea sistematică a fenomenelor sufletești. Tot așa, ideile prin care gîndim lumea ca ceva absolut exprimă serii infinite de condiții, care nu au un termen prim. Aceste idei cosmologice nu sînt decît principii regulative, ce nu cuprind în nici un fel o totalitate reală de asemenea serii. În sfîrșit, ideea teologică este conceptul unei cauze unice și sieși suficiente a tuturor seriilor cosmologice. Nici această idee nu desemnează însă o existență reală, ca în metafizica și teologia dogmatică, ci unitatea sistematică a diversității în întregul lumii. „Pentru explicarea fenomenelor date nu se poate recurge la alte lucruri și principii explicative decît cele care au fost puse în legătură cu fenomenele date, după legile deja cunoscute ale fenomenelor... Ordinea și finalitatea din natură trebuie explicate, la rîndul lor, din principii ale naturii și după legi ale naturii, și aici chiar cele mai grosolane ipoteze, în caz că sînt fizice, sînt mai suportabile decît o ipoteză hiperfizică, adică apelul la un autor divin, pe care-l presupunem în acest scop. Căci aceasta ar însemna un principiu al rațiunii leneșe *(ignava ratio)*, anume a lăsa la o parte dintr-o dată toate cauzele a căror realitate obiectivă, cel puțin ca posibilitate, mai poate fi cunoscută prin continuarea experienței, pentru a-și găsi repaus într-o simplă Idee, care este foarte comodă pentru rațiune." *(Critica rațiunii pure*, p. 582). Nu numai intuițiile și conceptele pure, dar nici ideile rațiunii nu au o folosire legitimă dincolo de cîmpul oricărei experiențe posibile. „Astfel, orice cunoaștere omenească începe cu intuiții, se ridică de aici la concepte și sfîrșește cu Idei. Deși cu privire la toate cele trei elemente ea are în adevăr izvoare de cunoaștere a priori, care la prima vedere par să desconsidere limitele oricărei experiențe, totuși o critică completă convinge că orice rațiune, în folosirea speculativă, nu poate trece niciodată cu aceste elemente dincolo de cîmpul experienței posibile și că menirea propriu-zisă a acestei supreme facultăți de cunoaștere nu este decît de a se servi de toate metodele și principiile ei pentru a

pătrunde pînă la intimitatea naturii, după toate principiile posibile ale unității, printre care unitatea scopurilor este cea mai nobilă, dar niciodată de a depăși limitele ei, în afara cărora nu există *pentru noi* nimic decît spațiu vid." *(Critica rațiunii pure*, p. 539).

[10] O formulare limpede a două presupoziții de bază ale filosofiei critice a cunoașterii : existența lucrurilor în sine, care afectează simțurile noastre și fac astfel posibilă *intuiția empirică* sau percepția, și limitarea tuturor cunoștințelor noastre la experiență, care devine posibilă doar prin intervenția intuițiilor pure ale sensibilității și a categoriilor intelectului. Angajarea fermă și consecventă față de aceste presupoziții conduce la o distanțare clară, pe de o parte față de ceea ce Kant numea *idealismul dogmatic* sau *idealismul psihologic* al lui Berkeley, pe de altă parte față de realismul dogmatic.

[11] „Dialogurile despre religia naturală" ale lui D. Hume au fost publicate în 1779, la cîțiva ani după moartea filosofului scoțian. Ele au fost traduse de către Hamann încă în vara anului 1780 și au circulat în manuscris. La sfîrșitul anului 1781 a fost publicată o traducere germană, realizată de Schreiter.

[12] Kant folosește aici cuvintele *Grenzen* și *Schranken*, care în multe contexte sînt sinonime, pentru un concept pozitiv și, respectiv, negativ (vezi în această privință și alineatul de mai jos, care începe cu cuvintele : „Am arătat mai sus (§ 33 34)..."). Pentru a marca această deosebire am tradus *Grenzen* prin *limite* și *Schranken* prin *margini*.

[13] Din aceste rînduri ne putem da seama cît de lipsită de noimă este înțelegerea vulgară, încă în circulație, a ceea ce s-a numit *agnosticismul kantian*. Caracterizînd *marginile* cunoașterii științifice, Kant contesta doar capacitatea științei naturii de a ne oferi o cunoaștere despre ceea ce depășește experiența, despre esența lucrurilor înțeleasă ca „acel ceva care nu este fenomen, dar poate sluji totuși drept temei ultim pentru explicarea fenomenelor", o cunoaștere pe care metafizica și teologia tradițională au pretins întotdeauna că o dețin.

[14] În „Dialogurile despre religia naturală" ale lui Hume, scepticul Philo critică deismul susținut de Cleante. Acest deism este, în cele din urmă, un teism, în măsura în care Cleante atribuie științei supreme atribute antropomorfice.

[15] Formulările deosebit de nuanțate, nu ușor de redat și chiar de urmărit, ce pot fi întîlnite în aceste ultime trei alineate vădesc sforțarea autorului de a menține distanța atît față de doctrinele deiste de substanță metafizică, ce cad pînă la urmă în antropomorfism, cît și față de scepticismul (Hume) care respinge orice fel de idei trascendentale. Intenția ce se desprinde destul de clar de aici, și încă mai clar din paragraful următor (§ 58), este cea de a apăra și reabilita într-o formă slăbită o teză a teismului : cauza supremă a lumii este afirmată, deși se recunoaște că natura ei ne va rămîne întotdeauna necunoscută.

[16] *Rațiunea pură* este un domeniu închis între granițe fixe, o lume a formelor imuabile. Și dacă orice știință întemeiată pe

experiență va trebui să-și reconsidere conceptele și legile odată cu lărgirea acestei experiențe, apoi metafizica, ca știință a rațiunii pure, „poate fi adusă la desăvîrșire și la acea stare de stabilitate cînd nu-i mai este îngăduit să se schimbe și nici nu mai este în măsură să fie îmbogățită prin noi descoperiri". Concepția aprioristă asupra rațiunii a lui Kant și consecințele ei apar cu multă claritate în acest pasaj.

[17] Kant are în vedere propriile sale scrieri de metafizică numite mai tîrziu, în mod obișnuit, *precritice*. Filosoful a descoperit abia prin anul 1772, adică în epoca de gestație a *Criticii rațiunii pure*, că problema metafizicii este, în esență, problema posibilității judecăților sintetice *a priori*.

ANEXĂ

[1] Pentru amănunte asupra felului cum a luat naștere această primă recenzie a *Criticii rațiunii pure*, vezi Studiul introductiv, partea intitulată *Recenzia de la Göttingen și configurația finală a Prolegomenelor*, precum și nota 4 la *Cuvîntul înainte*. Textul final al recenziei, publicat în ianuarie 1782, a fost rezultatul unei nefericite conlucrări între un om totuși competent și integru, care s-a străduit să înțeleagă intenția, structura și argumentele *Criticii rațiunii pure*, dar nu a putut totuși ajunge la rezultate mulțumitoare în timpul scurt ce i-a stat la dispoziție, filosoful popular Chr. Garve, și unul dintre redactorii publicației, profesorul din Göttingen, J. G. H. Feder, un personaj plin de suficiență, care și-a închipuit că își poate face o idee despre cartea lui Kant prin simpla ei răsfoire. Recenzia, cunoscută mai tîrziu sub numele de *recenzia Garve-Feder*, a fost publicată nesemnată. În momentul cînd a scris această replică, Kant nu-i cunoștea autorul.

[2] Numai și faptul că publicația din Göttingen avea o bună reputație de seriozitate și temeinicie explică de ce Kant a socotit de cuviință să răspundă. El datora un răspuns cititorilor de bună credință ai acestei reviste.

[3] Iată prima frază a recenziei : „Această lucrare, care exersează întotdeauna intelectul cititorului ei, chiar dacă nu îl instruiește mereu, care obosește adesea atenția pînă la istovire, îi vine cîteodată în ajutor prin imagini fericite sau o răsplătește prin consecințe neașteptate de interes general, este un sistem al idealismului înalt sau, cum îl numește autorul, al idealismului transcendental ; al unui idealism care cuprinde în egală măsură spiritul și materia, preface lumea și pe noi înșine în reprezentări și face ca toate obiectele să ia naștere din fenomene, prin aceea că încearcă să reducă intelectul la un șir al experiențelor, să extindă și să lege în mod necesar, dar zadarnic, rațiunea într-un sistem al lumii întreg și complet." (*Immanuel Kants Prolegomena zu jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hrsg. K. Vorländer, sechste Auflage, F. Meiner, Leipzig, 1920, *Beilage II, Die Göttinger Recension*, p. 175).

[4] Aluzie la ultima frază a recenziei care sună astfel : „Şi dacă am accepta cazul limită a ceea ce vrea să afirme idealistul, că tot ceea ce noi putem şti şi spune nu este decît reprezentare şi lege a gîndirii, dacă reprezentările modificate şi ordonate în noi după anumite legi sînt tocmai ceea ce numim obiecte şi lume atunci la ce bun să lupţi împotriva limbii acceptate în mod obişnuit, la ce bun şi de unde acest mod idealist de a vorbi ?" (*Ibidem*, p. 182).

[5] Această somaţie a stat la originea scrisorii pe care Chr. Garve i-a trimis-o lui Kant la 13 iulie 1783, scurt timp după apariţia *Prolegomenelor*. Scrisoarea începe cu cuvintele : „Cereţi recenzentului lucrării dumneavoastră din revista de la Göttingen să-şi declare numele."

[6] Este greu de crezut că filosoful s-ar fi aşteptat la o asemenea tăcere şi că a primit-o cu plăcere. Nu ne putem îndoi însă că el a preferat-o totuşi unei critici cum este cea cuprinsă în recenzia Garve-Feder.

[7] Această a doua recenzie a *Criticii raţiunii pure* a apărut la 24 august 1782. Dacă presupunem că *Anexa* a fost ultima parte a *Prolegomenelor* scrisă de Kant, atunci data apariţiei acestei recenzii ne oferă o indicaţie cu privire la perioada în care a fost încheiată redactarea lucrării. Autorul recenziei a fost un anume Ewald, secretar la mareşalului Curţii din Gotha. Textul recenziei constă în principal într-o redare fidelă a unor părţi din *Introducere* şi din *Estetica transcendentală*. Kant a fost mulţumit cu această recenzie. Hamann îi scrie la 11 septembrie 1782 lui Hartknoch, editorul *Criticii raţiunii pure* şi al *Prolegomenelor*, că filosoful s-a socotit judecat aici „potrivit dorinţei sale".

[8] Asemenea consideraţii au fost formulate în mod repetat de către Kant în corespondenţa sa din perioada ce se întinde între apariţia *Criticii raţiunii pure* şi publicarea *Prolegomenelor*. Vezi în această privinţă citatele din prima parte a Studiului introductiv, *Prolegomenele* şi ediţia a doua a *Criticii raţiunii pure*.

Redactor : DINU GRAMA
Tehnoredactor : ANGELA ILOVAN

Coli de tipar : 13,50.
Bun de tipar : 2. 11. 1987.



Tiparul executat sub comanda nr. 404 la
Întreprinderea Poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România